This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B
205
.Z7
Z63

DISSERTATION

SUR

LA VIE ET LA DOCTRINE

D'ANAXAGORE.

PARIS,
JOUBERT, Libraire, rue des Grès, 13.

HENRES,
VERDIER, Libraire, rue de la Motte-Fablet.

1843.

FAIRE
SE TAIRE

UNIVERSITY OF MICHIGAN

33
B
205
.Z7
Z63

ANAXAGORE,

PAR

CH. ZEVORT,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE.

PARIS,
JOUBERT, Libraire, rue des Grés, 13.

RENNES,
VERDIER, Libraire, rue de la Motte-Fablet.

1843.

B
205
.Z7
.Z63
[illegible]
8-8-27

Rennes, imprimerie de A. Marteville et Lefas.

10-26-27 F.M.

A MON FRÈRE ET AMI,

HENRI LAURENT.

DISSERTATION

SUR

LA VIE ET LA DOCTRINE

D'ANAXAGORE.

La doctrine d'Anaxagore a été, dans les derniers temps, l'objet de remarquables travaux en Allemagne, et elle le méritait par son importance : elle est le dernier mot de l'école ionienne, et par l'introduction d'un nouveau principe dans la philosophie, elle inaugure en quelque sorte toutes les spéculations spiritualistes ultérieures. Avec Anaxagore, comme le dit Aristote, le monde se réveille d'un long sommeil, l'intelligence est trouvée. Mais, ce que n'a point vu Aristote, ce qui distingue surtout Anaxagore de tous les philosophes anciens, c'est la sagacité avec laquelle il a su faire la part de l'intelligence et de la matière, et établir entre ces deux principes une alliance qui, après lui,

R.H.

fut à jamais rompue. Physicien avant tout, il demande compte à la matière de tout ce qu'elle peut expliquer; quand elle lui fait défaut, il recourt à un principe supérieur; il place l'intelligence au sommet de son système comme raison dernière, sans se croire dispensé par là de rechercher les causes secondaires des phénomènes particuliers. Mais, ce qui à nos yeux peut passer pour un titre de gloire, devait au contraire, dans l'antiquité, être un obstacle invincible à la propagation de cette doctrine. Placé à la limite de deux mondes, Anaxagore n'a trouvé nulle part de juges impartiaux; attaqué par les physiciens dont il avait abandonné les traces; attaqué par les métaphysiciens, qui ne trouvaient point chez lui assez de force et de développements, il ne nous est parvenu que morcelé et défiguré. Il ne pouvait point même laisser d'école qui conservât intact le dépôt de ses doctrines : la destinée de tous les novateurs est d'être bientôt dépassés, souvent méconnus par ceux qui ont profité de leurs découvertes. Ainsi s'expliquent les jugements contradictoires des anciens, d'Aristote lui-même, sur Anaxagore, et toutes ces obscurités que les recherches ingénieuses des critiques modernes n'ont point complètement dissipées.

Nous aurons à étudier Anaxagore sous un double point de vue, en tant qu'il a continué les travaux des physiciens, et en tant qu'il a doté la science de ce principe si fécond de l'intelligence. Même après les remarquables développements que cette notion a reçus dans l'antiquité et dans les temps modernes, il n'est point inutile de rechercher sa formation première, et de constater comment la marche naturelle de l'esprit humain, dut par une sorte de nécessité logique, l'amener à prendre rang dans la philosophie.

Nous ne nous sommes point caché qu'il y a témérité à aborder ce sujet après Carus, Hemsen, Ritter, Schaubach et tant d'autres; mais le grand nombre de dissertations qui, dans un court intervalle de temps, ont été écrites sur cette matière, ne prouve nullement qu'elle soit épuisée; on se tromperait, d'ailleurs, si l'on espérait trouver dans chacun de ces ouvrages une grande part d'originalité. Schorn et Panzerbieter n'ont guère fait que mettre en ordre les fragments d'Anaxagore; Schaubach, très-complet d'ailleurs, laisse cependant à désirer quant à l'exposition de la doctrine; Carus, qui possédait une connaissance profonde de la philosophie d'Anaxagore, ne l'a envisagée que sous un

point de vue spécial; Hemsen, dans sa dissertation historico-philosophique sur Anaxagore, et Ritter, dans l'histoire de la philosophie ionienne, ont seuls traité la question à peu près complètement. Mais, si tout est connu d'une manière générale, un grand nombre de points restent à éclaircir. Pour ne citer que quelques exemples, la nature et le caractère des homéoméries n'ont point été nettement déterminés; la doctrine de la connaissance d'après Anaxagore, doctrine sur laquelle répand une vive lumière un fragment de Théophraste, a été partout négligée; enfin, l'influence d'Anaxagore sur les écoles postérieures, et en particulier sur l'une des branches de l'école de Platon, est à peine indiquée et peut donner lieu à d'utiles recherches.

On peut faire beaucoup d'hypothèses sur un système aussi vaste et aussi controversé que celui d'Anaxagore; nous avons dû nous mettre en garde surtout contre cette tendance qu'ont les historiens à chercher leurs propres idées dans les doctrines qu'ils apprécient; Ritter veut retrouver les monades de Leibnitz dans les homéoméries; Platon, Aristote et les commentateurs anciens ne sont point à l'abri de ce reproche. Aris

tote, malgré son impartialité, soumet Anaxagore au niveau de sa propre doctrine; Simplicius lui prête ses idées néoplatoniciennes; guides excellents, lorsqu'ils se bornent à exposer : les auteurs anciens ne doivent être consultés qu'avec défiance, toutes les fois qu'ils commentent et interprètent. Aussi nous avons considéré comme le seul témoignage irrécusable celui d'Anaxagore lui-même, et nous avons fait des fragments conservés par Simplicius la base de notre travail.

PREMIÈRE PARTIE.

§ I.

Vie d'Anaxagore.

La vie des grands hommes de l'antiquité est en général peu connue, surtout quand ils n'ont point été mêlés d'une manière active aux destinées politiques de leur pays. Les actions particulières des hommes de génie n'intéressent qu'un petit nombre d'érudits ; l'humanité ne voit que les résultats et néglige cette multitude de petites circonstances fortuites qui les ont produits. Il est des noms d'ailleurs à l'illustration desquels suffit une seule idée, une seule découverte : alors tout le reste s'efface en présence de cette grande pensée ; en elle vient se résumer la vie tout entière. Le vulgaire sait que Newton a découvert la loi de la gravitation et ne sait rien de plus ; le peuple savait à Athènes qu'Anaxagore avait le premier proclamé l'intelligence, et c'en était assez pour sa gloire. Les philosophes eux-mêmes, séduits par la grandeur des perspectives nouvelles qui se découvraient devant eux, s'inquiétèrent peu de regarder en arrière, pour rechercher les antécédents du dogme nouveau. Qu'importait le reste en effet? La science venait de s'affranchir; elle devait oublier ses premiers guides pour marcher à de nouvelles conquêtes.

Anaxagore, fils d'Eubulus ou Hégésibulus, naquit à Clazomène, au sein de cette civilisation si active, si variée de l'Ionie, qui depuis long-temps déjà débordait sur toutes les parties du monde grec. Il se trouva ainsi appelé naturellement à recueillir les nombreuses traditions philosophiques de Phérécyde, d'Anaximandre, d'Anaximène, qu'il devait plus tard naturaliser à Athènes. L'époque de sa naissance n'a pas été fixée d'une manière précise et était déjà controversée chez les anciens (1). Au milieu des assertions contradictoires des historiens, la donnée la plus certaine sur laquelle on puisse s'appuyer est son intimité avec Périclès, attestée par Platon (2), et qui paraît avoir été de longue durée. Au rapport de Plutarque, Anaxagore fut accusé par les ennemis de Périclès, ce qui ne put avoir lieu qu'à l'époque où le crédit de ce dernier commençait à baisser, et où ses adversaires essayaient leurs forces contre lui en frappant ses amis. Diodore de Sicile dit en effet (3) qu'il fut accusé la seconde année de la quatre-vingt-septième olympiade. Il est facile d'après cela de déterminer la date de sa naissance : tous les auteurs, à une seule exception près (4), admettent qu'il mourut vieux ; Plutarque le fait vivre jusqu'à la dernière année de Périclès, l'an 430, et d'après Diogène de Laërte et Suidas, il serait mort à l'âge de soixante-douze ans. De l'ensemble de tous ces récits, il résulte qu'Anaxagore na-

(1) Diog. Laërte, Vie d'Anax.
(2) Phèdre.
(3) Diod. Sic., Bibl. XII, 39.
(4) Apollonius, dans Diog. Laërte, Vie d'Anax.

quit dans la soixante-dixième olympiade; et si l'on remarque d'ailleurs qu'au témoignage de Plutarque il passa quelque temps à Lampsaque après son exil, on trouvera la chronologie d'Apollodore, qui place sa naissance la première année de la soixante dixième olympiade, parfaitement d'accord avec tout ce que nous savons de la vie d'Anaxagore. Diogène de Laërte ajoute qu'il avait vingt ans lorsque Xerxès passa en Grèce, ce qui nous reporte encore à la première année de la soixante-dixième olympiade. Enfin ces différents témoignages sont confirmés par celui de Simplicius (1), qui le dit antérieur de peu de temps à Empédocle.

Wyttembach a contesté l'authenticité de cette date (2), en s'appuyant d'une part sur un passage de Diogène de Laërte (3), d'après lequel Démocrite se serait lui-même déclaré plus jeune qu'Anaxagore de quarante ans, et de l'autre, sur les rapports d'Anaxagore et d'Anaximène, attestés par un grand nombre d'historiens; mais d'abord, la chrononologie de Démocrite étant moins certaine que celle d'Anaxagore, il n'y a pas lieu à s'inquiéter beaucoup de cetted ifficulté. Qui empêche d'ailleurs d'adopter l'opinion d'Apollodore (4), qui fait naître Démocrite dans la quatre-vingt-unième olympiade, précisément quarante ans après Anaxagore? La seule autorité que l'on puisse invo-

(1) In phys. Arist. f. 6, b.
(2) Bibl. crit., t. III, p. 65.
(3) Diog. Laërte, IX, 34 et 41.
(4) Dans Diog., IX, 41.

quer pour reporter la naissance de Démocrite à la soixante-neuvième olympiade, est le récitassez étrange de Diogène (1) et de Valère Maxime (2) sur les mages que Xerxès aurait laissés auprès de lui pour l'instruire. Si l'on ne veut pas mettre ce récit au rang des mille fables qui circulaient sur le philosophe d'Abdère, il faut avouer du moins que Démocrite, génie positif et observateur par excellence, avait peu profité des leçons de ses maîtres orientaux : Quant à Anaximène, né en 538, lors de la prise de Sardes (3), il peut très-bien avoir eu pour disciple Anaxagore, né trente-huit ans plus tard. Il suffit pour cela de lui donner cinquante-cinq ou soixante ans d'existence.

Anaxagore, issu d'une famille illustre, abandonna de grands biens et renonça aux dignités auxquelles il pouvait prétendre dans sa patrie, pour se livrer uniquement à la contemplation de la nature ; désireux avant tout, comme il le disait lui-même, de la liberté et de la tranquillité d'ame que procure la connaissance des lois de l'univers (4), il consacra sa longue vie à l'étude de la vérité et n'eut point d'autre passion que celle de la science. A ceux qui lui reprochaient de négliger sa patrie, il montrait le ciel (5), comme plus tard les stoïciens opposaient la grande patrie, l'humanité, à ceux qui les accusaient d'être indifférents aux affaires de leur pays. Pendant

(1) IX, 34.
(2) L. VIII, ch. 7.
(3) Suidas. — Au mot Anaximène.
(4) Arist. Eudem., I. 4.
(5) Diog. Laërte, II, 7.

quarante ans (1) Anaxagore recueille avidement toutes les doctrines philosophiques qui ont illustré l'Ionie ; il se pénètre de ces systèmes si variés de Thalès, d'Anaximandre, qu'il doit plus tard résumer en lui, et lorsque la Grèce asiatique privée de liberté a cessé d'être le centre de la civilisation antique, il transporte la philosophie à Athènes qui, elle aussi, était destinée à généraliser l'esprit grec et à lui donner l'unité dont il avait besoin pour s'imposer à l'univers.

La première partie de la vie d'Anaxagore, celle qu'il importerait le plus de connaître, car elle nous initierait à la formation et au développement graduel de sa pensée, est précisément la plus obscure. Nous savons seulement qu'il ne se contenta pas de cette science vulgaire que procurent les voyages et l'étude des systèmes, mais qu'observateur zélé de la nature, il dut plus encore à son expérience personnelle qu'aux leçons de ses maîtres. Il avait étudié la géométrie (2), où il fit quelques découvertes, la médecine même (3) et par dessus tout l'astronomie (4). C'est surtout dans sa prédilection pour cette dernière science qu'il faut voir la cause de sa supériorité incontestable sur tous les philosophes qui l'ont précédé. Rien ne dispose mieux aux vues d'ensemble, à une conception vraie des lois de la nature, que l'étude des grands

---

(1) Voir page 2.
(2) Proclus ad Euclid., II., ch. 4.
(3) Arist. de partibus anim., IV, 2.
(4) Plutarque, Nicias, ch. 24.

phénomènes célestes, où l'ordre et l'harmonie se révèlent avec tant d'évidence. Du haut du Mimas (1), montagne voisine de Clazomène, il observait le cours des astres; et, plus tard il consigna, dans son *Traité de la Nature*, une foule de découvertes précieuses sur cette partie de la science.

Diogène de Laërte, dans l'énumération des philosophes ioniens, fait Anaxagore disciple d'Anaximène; la même assertion se trouve dans Cicéron, Strabon, Eusèbe; on a cru voir une restriction dans cette phrase de Simplicius : Κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας (2), qui n'est cependant qu'une variante de celle de Strabon : Ἀναξιμένους ὁμιλητὴς τοῦ Μιλησίου (3). L'autorité des auteurs cités n'est pas très-décisive, il est vrai; mais les raisons invoquées par la plupart des historiens modernes pour contester les rapports d'Anaxagore et d'Anaximène ne le sont pas davantage. On oppose la différence des doctrines et la chronologie. Le premier argument a peu de valeur; il manque de justesse au fond, et ensuite il prouve beaucoup trop; on en pourrait aussi bien conclure qu'Anaxagore n'a point connu la doctrine d'Anaximène, ce qui est impossible. Les exemples ne manquent pas d'ailleurs de disciples qui répudient et combattent la doctrine de leur maître. La chronologie ne prouve pas davantage. Origène dit bien (4) qu'Anaximène florissait la première

(1) Philostrate, Vie d'Apoll. de Tyane, ch. 2.
(2) In phys. Arist. f. 6, b.
(3) Strab., l. XIV.
(4) Philosoph., ch. 7.

année de la cinquante-huitième olympiade, mais son récit est démenti par celui d'Apollonius (1) et de Suidas (2). Le premier le fait naître dans la soixante-troisième olympiade; le second, l'année même de la prise de Sardes par Cyrus, c'est-à-dire l'an 438. Si l'on adopte cette dernière version, Anaximène, plus âgé qu'Anaxagore seulement de trente-huit ans, a pu être connu personnellement de lui. Du reste, la seule chose qu'il importe véritablement de constater ici, c'est qu'Anaxagore, pendant son séjour en Ionie, n'a pas pu rester étranger aux doctrines d'Anaximène; on en trouverait au besoin la preuve dans son propre système.

Jean Philopon, dans son Commentaire sur la métaphysique (3), donne aussi pour maître à Anaxagore Hermotime de Clazomène; mais cette opinion s'appuie évidemment sur une fausse interprétation du texte : Aristote, après avoir dit que l'idée du Νοῦς appartient certainement à Anaxagore, ajoute qu'Hermotime pourrait peut-être revendiquer la priorité de la découverte (4). Nous ne savons absolument rien sur l'époque où vécut Hermotime, et les détails que Pline nous a transmis sur sa vie (5) nous font voir en lui plutôt un enthousiaste, un thaumaturge, qu'un véritable philosophe. Le rapprochement de ces deux noms, dans Aristote, ne prouve pas qu'il ait voulu

(1) Dans Diog., II, 3.
(2) Au mot Anaximène.
(3) F. 2, b.
(4) Métaph., I, 3.
(5) Hist. n.. VII, 53.

établir entre eux aucune relation ; car on sait qu'il a coutume de rechercher les premières traces de la philosophie jusque dans les anciennes traditions religieuses et dans les mythes poétiques d'Homère et d'Hésiode. Diogène, obéissant aux mêmes préoccupations, voit dans quelques vers attribués à Linus (1) un des antécédents de la doctrine d'Anaxagore; mais en supposant même ces vers authentiques, ce qui est fort invraisemblable, la gloire du philosophe n'en subirait aucune atteinte : ce que le poète n'avait entrevu que vaguement, Anaxagore l'a éclairci, élevé à la hauteur de la science; la philosophie n'a pas d'autre rôle.

D'autres historiens, enfin, ne se sont point contentés de fouiller les temps héroïques de la Grèce; ils ont mis Anaxagore en contact avec les Hébreux; ils lui ont ouvert les sanctuaires de l'Egypte. Il était difficile, en effet, qu'à une époque où les Grecs dégénérés s'ingéniaient de mille manières pour dépouiller les auteurs anciens de l'originalité qui leur manquait à eux-mêmes, Anaxagore échappât à cette sorte d'accusation anti-nationale. Qu'il ait fait des voyages, c'est ce qu'il est impossible de contester : l'éparpillement des divers foyers scientifiques lui en faisait une loi. Il avait certainement parcouru les villes de l'Ionie. On pourrait même admettre à la rigueur qu'avant de venir à Athènes, il visita les écoles d'Italie; car, depuis long-temps déjà, les philosophes ioniens

(1) Diog. in Proem. 54. — Carus, Anaxagoreæ cosmo-théologiæ fontes, p. 41.

avaient appris la route de la Grande-Grèce, et le système d'Anaxagore laisse apercevoir dans son ensemble quelques vestiges d'éléatisme. Mais, pour l'Egypte, rien ne prouve qu'il l'ait visitée. Platon, Aristote, Diogène de Laërte, ne parlent pas de ce voyage, et les auteurs qui le rapportent, Ammien Marcellin, Théodoret, méritent peu de confiance. Fl. Josephe parle aussi des emprunts faits à Moïse par Anaxagore (1); mais c'est là un témoignage intéressé. Pourquoi d'ailleurs rattacher une doctrine à une souche étrangère, quand elle trouve sa raison dans les idées contemporaines, quand elle en est presque un développement nécessaire ? Si la pensée d'Anaxagore offrait un brusque contraste avec tout le passé philosophique de la Grèce, des formules nouvelles, un langage étranger, on pourrait être tenté de la rattacher à un mouvement externe; mais, bien loin de là, Anaxagore est tout pénétré de l'esprit ionien; il le subit en le développant. C'est précisément parce que tout est grec chez lui, parce que la Grèce, d'un autre côté, était mûre pour les idées nouvelles, qu'elles ont passé sans obstacle. Athènes proscrivit le système astronomique d'Anaxagore, mais elle s'inclina devant l'intelligence qu'il lui avait révélée.

L'arrivée d'Anaxagore chez les Athéniens marque une ère nouvelle dans leur histoire littéraire. Jusque là, Athènes avait eu des poètes illustres. A partir de ce moment, elle devient le centre de ce grand mouvement

---

(1). C. Appion, II, 16.

philosophique qui ne doit plus s'interrompre, et qui la maintiendra au rang des nations long-temps après que la liberté aura péri pour elle. Diogène de Laërte rapporte(1), d'après Démétrius de Phalère, qu'Anaxagore commença à philosopher à Athènes, sous l'archontat de Callias, à l'âge de vingt ans, et il ajoute qu'il y vécut trente années (2). Il y a déjà là une première contradiction : ce n'est point Callias, mais bien Calliades, qui était archonte quand Anaxagore avait vingt ans : l'archontat de Callias répond à la première année de la quatre-vingt-unième olympiade. Si, avec Braudis (3), nous substituons ici Calliades à Callias, la difficulté ne sera que reculée ; car Anaxagore, arrivé à Athènes à vingt ans, exilé trente ans plus tard, se serait retiré à Lampsaque à cinquante ans, dans toute la vigueur de l'âge. Nous savons positivement, au contraire, qu'il était déjà vieux alors, et qu'il mourut peu de temps après sa condamnation, à l'âge de soixante-douze ans (4). Comment admettre, d'un autre côté, que dans sa vingtième année il eût voyagé, fait de nombreuses expériences astronomiques sur le Mimas ; enfin qu'il fût déjà illustre dans la philosophie, à un âge où Pythagore, Héraclite, Démocrite, sont encore complètement inconnus ? Faut-il supposer avec Bayle un double exil, à quinze ou vingt ans d'intervalle ? Rien ne justifie cette hypothèse.

---

(1) II. 12.
(2) Diog. Laërte, II, 12.
(3) Hist. de la Phil., § LII, p. 233.
(4) Diog. Laërte et Suid., l. c.

Schaubach propose avec plus de raison (1) de conserver le nom de Callias, et de substituer le chiffre quarante (μ') à vingt (κ') dans la détermination de son âge. Cette correction a l'avantage de tout concilier. Il n'y a plus rien d'extraordinaire à ce qu'Anaxagore, venu à Athènes à l'âge de quarante ans (2), dans toute la vigueur du génie, ait exercé un immense ascendant sur Périclès et tous ses contemporains ; on conçoit enfin que pendant son séjour en Ionie il se soit initié à la philosophie d'Anaximandre et d'Anaximène ; qu'il ait amassé ces trésors de science qu'il vint répandre sur la Grèce au moment où elle était florissante, et non à une époque où l'existence même d'Athènes était mise en question par la guerre.

Tout ce qu'Athènes a produit de plus illustre pendant un quart de siècle, poètes, philosophes, politiques, vient se grouper autour d'Anaxagore, et réfléchit sa pensée. Cette vie si étrange, vouée tout entière à la contemplation, cette puissance prodigieuse d'une âme d'élite détournée de la vie matérielle, et reportée sur la science, ces connaissances universelles d'Anaxagore, le dédain même qu'il témoignait pour les superstitions populaires, tout devait faire de lui un être à part au milieu de ce peuple d'Athènes, si remuant, si positif, si superstitieux : aussi l'influence fut-elle durable. Long-temps

(1) Anax., Claz. fragmenta, p. 15.

(2) Anaxagore avait véritablement quarante-cinq ans à l'époque de l'archontat de Callias (première année de la quatre-vingt-unième ol.). Diogène aura mis quarante en nombre rond pour quarante-cinq.

après lui, Euripide reproduisait encore sa doctrine, et sapait en son nom les fondements du polythéisme grec; Aristophane lui-même lui empruntait quelques-uns des traits dont il a peint Socrate : l'explication du tonnerre dans les nuées, la manie contemplative de Socrate, une foule d'autres détails, rappellent plutôt le physicien de Clazomène que le moraliste athénien. Enfin, lorsque Melitus accuse Socrate (1), il lui reproche encore ce qui a fait condamner Anaxagore, de nier la divinité du soleil : ainsi, même lorsque son nom a cessé d'être prononcé, son image reste encore dans tous les esprits, comme personnification de la philosophie.

L'antiquité tout entière a célébré son mépris des richesses, son indifférence pour tout ce qui touchait à la vie du corps, sa patiente résignation (2). D'un caractère naturellement triste et méditatif, les yeux sans cesse tournés vers le ciel, qu'il appelait sa patrie, il ne pouvait manquer de puiser dans cette contemplation une grande force morale, un courage à toute épreuve contre les coups du sort : aussi le voyons-nous calme et inébranlable quand le malheur vient le frapper. On lui annonce la mort de ses deux fils, et il se contente de répondre (3) : « Je sa-» vais que je les avais engendrés mortels. » Quand Périclès le néglige, il s'enveloppe dans son manteau, et se résigne à mourir de faim (4); et cette résignation avait sa

(1) Plat., Apologie.
(2) Plut., vie de Périclès, 16.
(3) Diog. Laërte, II, 12.
(4) Plut., Vie de Périclès, 16.

source dans l'idée qu'il s'était formée de la vie et de la mort : la mort était à ses yeux un phénomène naturel, une sorte de sommeil que l'on devait s'habituer à envisager sans terreur ; la vie, une perpétuelle épreuve, une sorte d'apprentissage du malheur (1), avec la science pour appui, la contemplation pour fin dernière.

Il était difficile que les études d'Anaxagore sur la nature, et cette analyse des phénomènes qui le conduisait à assigner à chaque fait une cause naturelle, ne l'amenassent point à concevoir des doutes sur les dieux, les auspices, la divination, toutes choses que les Athéniens révéraient beaucoup, parce qu'elles étaient consacrées par la loi de l'Etat. Ainsi on le voit en opposition avec le devin Lampon (2) à propos d'une tête de bélier dans laquelle ce dernier avait entrevu la ruine de l'un des deux hommes qui se disputaient le pouvoir, Thucydide et Périclès ; on le voit avec Métrodore, son disciple, expliquer allégoriquement les conceptions d'Homère (3). Si l'on considère, d'un autre côté, avec quelle légèreté Euripide, son ami, traite les dieux de l'Olympe, les traits acérés qu'il leur lance (4), on sera forcé d'admettre que, dans l'intérieur de

---

(1) Cette idée se rencontre à chaque pas dans Euripide.

(2) Plut., Vie de Périclès, 6.

(3) Diog. Laërte, II, 11.

(4) Oreste, v. 412 : « Nous sommes esclaves des dieux, *quels qu'ils soient.* » — Fragment de Bellerophon, dans Stobée : « Si les » dieux font quelque chose de honteux, ils ne sont pas des dieux. » — Fragment de Sisyphe : « Ce sont des hommes sages qui, » pour épouvanter le crime, ont imaginé des dieux qui voient et

l'école d'Anaxagore, la loi suprême n'était pas le respect pour les dieux de la Grèce, et que les accusations dirigées contre lui ne manquaient pas de fondement. La publication de son *Traité de la Nature* vint donner un corps à ces accusations, qui d'abord avaient circulé sourdement; et lorsque le bras puissant de Périclès ne fut plus capable de détourner la foudre, pour nous servir de l'expression de Lucien (1), les accusateurs ne manquèrent pas à un homme dont la science et le crédit avaient dû exciter l'envie. Joignons à cela qu'Anaxagore ne paraît pas avoir fait beaucoup pour s'attirer la faveur d'un peuple auquel ses manières devaient singulièrement déplaire, et nous comprendrons aisément que les Athéniens, inquiets de l'ascendant irrésistible de Périclès, aient humilié sa puissance en frappant son protégé.

Un fait digne de remarque, c'est qu'Anaxagore, ennemi de la divination et des prodiges, est investi lui-même d'un pouvoir supérieur et prédit l'avenir. Mais, à l'exception de Philostrate (2), qui voyait partout des miracles, tous les historiens considèrent ce pouvoir comme un résultat de ses vastes connaissances. Il se présente un jour aux Jeux Olympiques, par un ciel sans nuages, couvert d'une peau de chèvre, comme s'il allait pleuvoir, et l'é-

---

» entendent tout; *ils ont enveloppé la vérité de fables.* » — On retrouve dans ces derniers mots les habitudes d'interprétation familières à Anaxagore.

(1) Tim., I.

(2) Vie d'Apoll. de Tyane, I, 2.

vénement justifie ses prévisions (1). Ses études météorologiques rendent ce récit assez probable et l'expliquent en même temps. On ne doit pas s'étonner davantage de ce qu'il ait prédit une éclipse (2), lui qui, au témoignage de Plutarque, avait fait des éclipses de lune une étude toute spéciale. Quant à cette pierre tombée sur les bords du fleuve Egée, et dont il aurait prédit la chute, on ne peut voir là qu'une fable inventée après coup. Anaxagore avait dit seulement que le soleil et les autres astres étaient des substances pierreuses, et il avait annoncé d'une manière générale que des parties pourraient s'en détacher et tomber sur la terre. Plus tard, par amour du merveilleux, on lui aura prêté une prédiction spéciale. Il est possible aussi qu'il ait expliqué et non pas annoncé la chute de cette pierre ; et cela est d'autant plus vraisemblable qu'il n'avait que trente-quatre ans lorsqu'elle tomba (3).

Si Anaxagore, avec sa haute intelligence, eût voulu jouer un rôle important dans les affaires publiques, l'amitié de Périclès lui en facilitait les moyens ; mais il aima mieux rester en dehors de la vie active, et c'est sans doute à cette prudente réserve, à son peu d'ambition, qu'il faut attribuer la tranquillité dont il jouit pendant trente ans à Athènes. Platon dit positivement qu'il resta toujours étran-

---

(1) Diog. Laërte, II, 10. — Elien, Hist. des anim., VII, 8. — Suidas, au mot Anax.

(2) Philostr., Vie d'Apoll. de Tyane, I, 2.

(3) Pline, Hist. nat, II, 58. — Les marbres de Paros rapportent cet événement à l'an 469.

ger à la politique (1). Plutarque (2) rapporte qu'il fut conseiller de Périclès dans les affaires, τῆς πολιτείας σύμβουλον ; et il est assez probable qu'Anaxagore avait dû mêler à ses préceptes quelques réflexions générales sur le gouvernement ; mais il y a loin de là à une intervention active dans l'administration de l'Etat ; il ne fut jamais homme politique, et, quand on l'accusa, Périclès seul était mis en cause ; le témoignage unanime des historiens ne laisse aucun doute à cet égard.

Le motif, ou plutôt le prétexte de cette accusation a été diversement rapporté ; on n'est d'accord ni sur le nom de son accusateur, ni sur l'objet de l'accusation, ni même sur la condamnation qui en fut la suite. La même incertitude existait déjà du temps de Diogène de Laërte, qui s'est contenté de citer les opinions opposées de Sotion et de Satyrus (3). Au rapport de Sotion, Anaxagore fut accusé d'impiété par Cléon, pour avoir dit que le soleil était une pierre incandescente ; et quoique Périclès eût pris sa défense, on le condamna à une amende de cinq talents et à l'exil. Le récit de Satyrus n'est pas moins précis. Thucydide, l'adversaire de Périclès, accusa tout à la fois Anaxagore d'impiété et de trahison, μηδισμῶν, et le fit condamner à mort, en son absence. Plutarque ne parle ni de Cléon ni de Thucydide ; il attribue à Diopithe un décret qui ordonnait de poursuivre ceux qui discou-

---

(1) Hyppias major.
(2) Vie de Périclès, 16.
(3) Diog. Laërte, II, 12.

raient sur les phénomènes célestes, décret dirigé contre Anaxagore et Périclès.

On ne peut se flatter de résoudre complètement toutes ces difficultés ; mais il n'est pas impossible cependant d'accorder sur quelques points ces divers témoignages. Si d'abord nous consultons le caractère bien connu de la doctrine d'Anaxagore, il est évident qu'elle offrait à l'accusation une base toute préparée. La partie astronomique de son système devait surtout éveiller les soupçons : dans ses explications presque mathématiques des phénomènes, chaque mot devenait un blasphême ; le soleil, honoré par les Athéniens comme un dieu, était une pierre et rien de plus ; la lune, une terre comme la nôtre ; la foudre était arrachée à Jupiter ; les augures n'avaient plus de sens. L'impiété était flagrante, inexcusable. Ce fut donc sur ce point que dut porter tout l'effort de l'accusation ; on dénonça au peuple l'impiété d'Anaxagore (1) ; on articula en particulier contre lui ce qu'il avait dit du soleil ; tous les historiens, à l'exception de Satyrus, sont unanimes à cet égard. Le reproche de trahison semble beaucoup moins fondé ; bien plus, il est hautement démenti par la vie et le caractère d'Anaxagore ; quand on n'a d'autre ambition que celle de la science, on ne songe pas à trahir. Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour rejeter le récit de Satyrus : pour les ennemis de Periclès, la condamnation d'Anaxagore était chose capitale, et ils durent déployer

(1) Diog., II. 12.

contre lui toutes leurs ressources, comme firent plus tard les accusateurs de Socrate. Il était donc difficile qu'il échappât à cette banale accusation de trahison, quelqu'invraisemblable qu'elle fût d'ailleurs. Dans cette hypothèse, Cléon et Thucydide, tous deux adversaires de Périclès, se seraient partagé les rôles, et on concilierait les récits de Satyrus et de Sotion, sans recourir, comme Bayle (1) et Hemsen (2), à deux accusations successives. Ce que dit Plutarque du décret de Diopithe s'explique aussi aisément : Diopithe a pu rendre une loi qui permît d'attaquer Anaxagore; Plutarque ne dit rien de plus; et cette victoire indirecte obtenue, Cléon et Thucydide l'auront attaqué sans détour.

Périclès défendit lui-même Anaxagore, et eut le courage, dans cette circonstance critique, de se proclamer son ami et son disciple (3). Quelle fut l'issue du procès ? Il est imposible de le déterminer avec certitude. Nous avons déjà cité les assertions contradictoires de Sotion et de Satyrus; ce ne sont pas les seules. Hermippe dit qu'il fut acquitté et qu'il s'exila volontairement d'Athènes (4). « Hieronyme (5) dit que Périclès l'amena » devant les juges, extenué et amaigri par la maladie, » et qu'il obtint son acquittement plutôt de la pitié que

(1) Au mot Archélaüs, note A.
(2) Disquisitio historicophil., p. 45.
(3) Hermippe dans Diogène, II. 13.
(4) Diog., l. c.
(5) Diog. l. c.

» de la justice du tribunal ». Suidas parle dans le même sens. La seule chose constante c'est qu'il quitta Athènes et se retira à Lampsaque, où il mourut peu après, l'an 428.

Anaxagore dut éprouver un vif regret, en quittant cette terre d'adoption fécondée par ses travaux, et où il laissait tant de germes précieux. Son courage ne l'abandonna point cependant. Quand on lui annonça sa condamnation : « la nature, dit-il, avait depuis long-temps » prononcé cet arrêt contre moi (1) »; et à l'âge de soixante-dix ans il alla chercher une nouvelle patrie où il pût en paix se livrer à la philosophie. Les habitans de Lampsaque le reçurent avec joie, et pendant deux ans il continua à enseigner au milieu d'eux, dédommagé par leurs respects de l'ingratitude des Athéniens.

Selon Suidas, Anaxagore se serait laissé mourir de faim, et Schaubach n'est pas éloigné d'adopter cette opinion; mais cette assertion de Suidas, reproduite à deux fois et presque dans les même termes, n'en est pas plus concluante pour cela. En l'absence de tout témoignage antérieur, on ne peut guère voir là qu'une fable suggérée par un passage de la vie de Periclès (2), où Plutarque raconte qu'Anaxagore voulut se laisser mourir de faim à Athènes.

Après sa mort, les habitans de Lampsaque lui rendirent les honneurs funèbres et gravèrent sur son tombeau

(1) Diog., II, 12.
(2) Ch. 6.

une inscription ainsi conçue : « Ici repose, celui des hom-
» mes qui dans l'étude du monde céleste approcha le plus
» de la vérité, Anaxagore (1). » Un autel fut aussi consacré à sa mémoire, et on y inscrivit un nom qui résumait et son systême et sa vie, un nom que lui avait décerné à lui-même l'admiration de ses contemporains : « A l'Intelligence. » (2)

§ 2.

Ses disciples.

L'enseignement d'Anaxagore ne pouvait prétendre, comme celui de Socrate, à être populaire. Pour descendre dans les rangs du peuple, il fallait avant tout que la philosophie devînt nationale, qu'elle se dépouillât de l'extérieur un peu sévère, des formes trop scientifiques qu'elle garde dans Anaxagore; qu'avec Socrate elle prît la livrée athénienne, qu'elle se fît peuple, c'est-à-dire enjouée, railleuse, plus pratique que spéculative. Esprit éminemment spéculatif, incapable de faire aucune concession aux préjugés des Athéniens, peu jaloux de la faveur populaire, Anaxagore ne dut compter parmi ses auditeurs que les hommes d'élite, ceux qu'attirait auprès de lui une grande conformité de caractère ou un ardent désir de savoir, Périclès, Euripide, Archélaüs et So-

---

(2) Diog. Laërte, II, 15. — Ἐνθάδ' ὁ πλεῖστον ἀληθείας ἐπὶ τέρμα περήσας Οὐρανίου κόσμου κεῖται Ἀναξαγόρας.

(2) Elien var. hist., VIII, 13. Νοῦ καὶ Ἀληθείας.

crate. Il était d'ailleurs dans la nature des choses que la philosophie s'imposât d'abord aux plus hautes intelligences, qu'elle partît du sommet de la société, pour arriver ensuite à la base. Il fallut que la doctrine d'Anaxagore fût patronée par Périclès, poétisée par Euripide, ramenée à la pratique par Archélaüs, pour exciter une sérieuse attention. Il est douteux même qu'il ait ouvert à Athènes une école publique d'enseignement : son systême astronomique était propre à le compromettre, et il ne paraît l'avoir communiqué d'abord que dans l'intimité, à quelques amis choisis et presqu'à la condition du secret. Plutarque raconte (1) que lors de la défaite de Nicias en Sicile, c'est-à-dire quelque temps après la mort d'Anaxagore, ses idées étaient peu connues encore, qu'on se les communiquait avec précaution, avec une sorte de défiance, à cause de la susceptibilité du peuple dans tout ce qui touchait à la religion. Démocrite lui-même, s'il faut en croire Diogène de Laërte (2), n'aurait pu obtenir la faveur de cette intimité, et s'en serait vengé en décriant Anaxagore.

Platon (3) et Aristote (4) parlent, à la vérité, des Anaxagoriens, οἱ Ἀναξαγόρειοι; mais rien ne prouve qu'ils désignent par ce mot des contemporains ou des disciples directs d'Anaxagore. On peut entendre par là des philo-

---

(1) Vie de Nicias.
(2) IX, 34, et II, 14.
(3) Cratyle.
(4) De generatione et corr., I, 1; Meteorol., I., 8.

sophes plus récents formés à l'école d'Archélaüs, qui le premier professa publiquement à Athènes la doctrine d'Anaxagore (1); Polus, par exemple, qui passa d'Anaxagore à Gorgias, ou ceux qui, comme Eudoxe, avaient associé Anaxagore et Platon. Il est question aussi dans Proclus (2) de citoyens de Clazomène venus à Athènes de l'école d'Anaxagore; mais il y a évidemment là une erreur. Si l'enseignement d'Anaxagore ne sortit guère du foyer domestique et se concentra dans un cercle d'amis choisis; si, dépassé bientôt, il laissa peu de traces apparentes, il n'en occupe pas moins une place remarquable dans le siècle de Périclès; il en est l'âme et la vie; il a tout inspiré de son souffle divin. Quelle richesse et quelle variété de fonds, quelle force d'expansion ne devait-il point y avoir dans cette philosophie, qui, par sa propre puissance, se faisait ainsi le centre d'une des plus grandes époques de la Grèce, et s'imposait aux plus hautes intelligences!

Périclès, surtout, le grand représentant de ce siècle, avait puisé à cette source; nourri de la parole d'Anaxagore, il a été, si l'on peut parler ainsi, la représentation vivante de sa doctrine. Anaxagore avait introduit l'intelligence dans l'univers, et lui avait soumis la matière;

---

(1) Nous interprétons ainsi la phrase de Diog. II, 16 : οὗτος (Ἀρχέλαος) πρῶτος ἐκ τῆς Ἰωνίας τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν μετήγαγεν Ἀθήναζε. Traduite littéralement, elle renferme une grossière erreur.

(2) Procli opera; ed. Cousin, t. 4, p. 13.

Périclès s'était élevé, par l'intelligence et la science, au gouvernement d'une multitude indomptable ; il réalisait, appuyé sur la seule force morale, l'étonnant problême d'un citoyen librement investi d'une puissance sans limites, au milieu d'un peuple jaloux de sa liberté jusqu'à la tyrannie. On peut croire que Plutarque, rhéteur-philosophe, a grossi un peu l'influence exercée par le philosophe Anaxagore sur l'éducation de Périclès (1) ; mais la part de l'exagération faite, il reste établi que des liens intimes ont existé entre ces deux hommes, si semblables par le caractère, quoiqu'ils eussent donné à leur activité une direction différente. Ritter a supposé que Périclès n'avait pas reçu d'Anaxagore un enseignement philosophique, et qu'il l'avait seulement fréquenté comme un homme distingué, ainsi qu'il faisait pour beaucoup d'autres (2). L'histoire ne justifie nullement cette conjecture. Selon Platon (3), Périclès avait appris d'Anaxagore « les » causes des phénomènes célestes, la nature de l'intelli- » gence et de la folie, et il avait appliqué ces connais- » sances à l'éloquence. » Plutarque (4) est plus explicite encore : il dit que, dans sa société, Périclès avait puisé ce calme de l'âme qui naît de la contemplation et de la connaissance du ciel ; que son langage même, son maintien, que tout en lui était profondément empreint des graves

(1) Vie de Périclès, 32, etc.
(2) Hist. de la Philosophie ionienne, p. 205, ch. VI.
(3) Phèdre.
(4) Vie de Périclès, 4, 5, 6.

leçons du philosophe, qui, aux vaines superstitions, substituait une piété confiante et de tranquilles espérances. Il ajoute que Périclès le consultait sur les affaires du gouvernement, assertion assez plausible; car si Anaxagore resta en dehors des affaires publiques, il ne devait pas cependant être étranger aux questions morales qui intéressent l'administration des États.

Une grande conformité de caractère avait aussi rapproché Euripide et Anaxagore. Euripide, que jamais on ne vit rire (1), éprouvé par de nombreux chagrins domestiques, habitué enfin à envisager plutôt les tristesses que les joies de la vie humaine, devait se sentir naturellement porté vers un homme qui enseignait à dédaigner la vie et ses misères, pour s'élever à la contemplation des lois immortelles de l'univers. Mais c'est surtout dans la doctrine théologique d'Anaxagore qu'il faut voir la raison de l'ascendant qu'il exerça sur Euripide. Ces grandes idées d'ordre et d'harmonie dans le gouvernement du monde, cette sublime conception de l'intelligence, substituée aux fables d'Homère, aux froids systèmes des Ioniens, ne pouvaient manquer de sourire à l'imagination grave et sérieuse du poète. Indépendamment des témoignages unanimes de Diodore, Strabon, Diogène de Laërte(2), les drames d'Euripide trahissent assez par eux-

(1) ἀγέλ αστος Alex. Ætolus dans Aulugelle, N. A. XV, 20.

(2) Diod. Sic., I, 7; Strab., XIV; Diog. L., II, 10; Suidas, Eurip.; Clem. Alex. Strom., V, etc.

mêmes la source où il avait puisé. La philosophie d'Anaxagore déborde chez lui, au point d'embarrasser quelquefois sa marche; plusieurs de ses chœurs ont été transportés tout entiers du Traité de la Nature sur la scène; les dieux anciens sont bannis, ou ils ne paraissent que pour entendre leur condamnation et s'humilier devant une divinité supérieure. Suidas va jusqu'à dire (1) qu'Euripide ne commença à écrire qu'après la condamnation d'Anaxagore, et pour propager sa doctrine; mais il est difficile d'admettre qu'Euripide, qui avait composé un grand nombre de pièces, n'ait commencé qu'après l'âge de cinquante ans. Aulugelle (2) assure, au contraire, qu'il s'était déjà fait connaître dès l'âge de dix-huit ans, c'est-à-dire antérieurement à l'arrivée d'Anaxagore. Le récit de Denys d'Halicarnasse (3) est plus vraisemblable : il dit qu'après avoir passé des leçons d'Anaxagore à celles de Socrate, il composa une pièce destinée à témoigner de sa gratitude pour son ancien maître, et qu'il a intitulée la Sage Ménalipe. Le sujet même du drame rappelle Anaxagore : c'est une femme qui, pour sauver deux enfants trouvés dans les étables de son père, prouve à ce dernier qu'il n'y a ni monstres ni prodiges; heureux emblême de la puissance de la philosophie! Une femme armée seulement de l'intelligence, et domptant la superstition et la force brutale! Cicéron

---

(1) Au mot Euripide.
(2) Nuits att., xv, 20.
(3) Τέχνη, §§ 63, 78.

rapporte aussi (1) qu'Anaxagore était représenté dans le personnage de Thésée. Qui ne le reconnaîtrait enfin dans ce portrait du sage (2) : « Heureux celui qui connaît » l'histoire de la terre ; qui, étranger aux luttes civiles et » à l'injustice, envisage l'harmonie éternelle et l'origine » de la nature impérissable ! »

On se tromperait cependant, si l'on croyait pouvoir tirer un grand parti des tragédies d'Euripide pour la reconstruction de la doctrine d'Anaxagore : le caractère poétique de son exposition, les emprunts qu'il avait faits à Socrate, commandent beaucoup de réserve, et les inductions fondées sur son témoignage n'ont réellement de valeur que quand elles trouvent ailleurs leur confirmation.

Parmi les philosophes qui étudièrent auprès d'Anaxagore, Archélaüs est le seul qu'il puisse avouer pour son disciple, et encore a-t-il souvent altéré la pensée du maître, surtout en ce qui concerne la nature fondamentale du Νοῦς. Eusèbe dit (3) que ce fut à Lampsaque qu'il suivit ses leçons et qu'il transféra de là son école à Athènes. Si ce récit était vrai, il ne l'aurait fréquenté que pendant deux ans environ. Mais l'autorité de Théophraste, décisive dans cette matière, ne permet pas de s'arrêter à cette supposition. Simplicius, qui cite Théophraste (4), dit

(1) Acad. quest. III, 14.
(2) Dram. incert. clem. alex. Strom., IV.
(3) Præp. evang. X, 14.
(4) In Phys. Arist., f. 6., b.

qu'Archélaüs était athénien : il avait donc dû entendre Anaxagore d'abord à Athènes, puis à Lampsaque, pendant le court séjour qu'il y fit après son exil. Une difficulté plus sérieuse résulte d'un passage de Diogène (1). Selon lui, « Archélaüs est le premier qui ait transféré » d'Ionie à Athènes la philosophie physique. » La même assertion se trouve dans Suidas (2). Clément d'Alexandrie dit avec plus de raison (3) « qu'Anaxagore apporta » le premier la philosophie d'Ionie à Athènes, et qu'Ar- » chélaüs lui succéda. » Bayle (4) a essayé de concilier ces deux récits, en supposant qu'il n'y a pas eu d'interruption dans l'école d'Ionie du vivant d'Anaxagore, et qu'on ne peut regarder la philosophie comme transférée à Athènes qu'à l'époque où elle n'a plus eu de représentants en Asie; explication trop subtile pour être vraie. Il faut abandonner tout à fait le récit de Diogène, qui, n'écrivant que sur des traditions souvent incertaines, a pu être induit en erreur, ou bien l'interpréter autrement. Jusqu'à Archélaüs, la philosophie était étrangère à Athènes; c'était un Ionien qui l'enseignait; avec lui elle devient athénienne, et l'on peut dire avec vérité qu'en sa personne elle a passé des Ioniens aux Athéniens.

Socrate n'est rangé parmi les disciples d'Anaxagore que par des auteurs assez récents et d'une autorité dou-

---

(1) Diog. Laërte, II, 16.
(2) Au mot Archélaüs.
(3) Strom., I.
(4) Au mot Archélaüs, note A.

teuse (1). Platon, Aristote, Xénophon, ne disent pas qu'il ait existé entre eux aucun rapport direct; plusieurs passages de Platon font même supposer que Socrate n'avait étudié Anaxagore que dans ses écrits. Ainsi dans le Phèdre, Socrate, après avoir longuement raconté ce qu'il espérait trouver dans Anaxagore, se plaint de n'y avoir rencontré « que des airs, des éthers, et autres sottises de ce genre. » Dans l'Apologie, il se défend avec une grande vivacité de partager les opinions d'Anaxagore. Rien enfin dans sa doctrine ne révèle un disciple du physicien. Ces raisons ont déterminé la plupart des historiens modernes à rejeter le récit d'Eusèbe, de Diogène de Laërte et de Suidas; mais alors comment expliquer que Socrate, qui passa trente années de sa vie auprès d'Anaxagore, précisément à l'âge où on nous le montre si avide de toute espèce d'instruction, n'ait eu avec lui aucune relation? Socrate avait vécu dans sa jeunesse au milieu des physiciens; il connaissait leurs doctrines, et il y avait plus d'affectation que de vérité dans le mépris qu'il professait pour elles. Ses contemporains même le confondaient fréquemment avec ces physiciens. Aristophane se moque perpétuellement, dans les Nuées, de ses recherches subtiles sur les causes des phénomènes naturels. On ne saurait rien tirer d'ailleurs des passages invoqués. Platon attribue souvent à Socrate ses propres impressions; il a mis sous l'autorité de son nom toute sa doctrine, et son

(1) Eusèbe præp. evang., xv, 16; Diog. Laërte, ii, 19; Suidas, au mot Socr.

témoignage équivoque ne prouve rien, surtout quand il a contre lui la vraisemblance. Socrate avait quatorze ans lorsqu'Anaxagore arriva à Athènes; il en avait quarante, à l'époque de son exil : il a dû certainement l'entendre pendant ce long intervalle.

On donne encore à Anaxagore beaucoup d'autres disciples : Thémistocle, Thucydide l'historien, Métrodore de Lampsaque, Démocrite, Empédocle, Diogène d'Apollonie. Mais ce grand nombre de disciples éveille naturellement les soupçons, et la chronologie, d'un autre côté, est loin d'être toujours favorable. Plutarque, qui rapporte le récit de Stesimbrote au sujet de Thémistocle, le conteste déjà, en s'appuyant sur la chronologie; Anaxagore avait trente ans quand Thémistocle fut exilé; il n'aurait donc pu le voir qu'en Asie, à Ephèse, et il est peu probable que Thémistocle soit devenu le disciple d'un philosophe qui n'avait pas encore d'école, et qui à cette époque s'occupait plus d'acquérir pour lui-même que d'enseigner. Empédocle était plus jeune qu'Anaxagore, mais seulement de quelques années; il a pu l'entretenir à Athènes, s'il y est jamais venu, mais il y a loin de là à se faire son disciple. On pourrait dire avec autant de raison que Parménide et Gorgias, qui vinrent aussi à Athènes, pendant le séjour d'Anaxagore, y ont reçu ses leçons. Les véritables maîtres d'Empédocle ont été les Pythagoriciens et les Eléates; sa doctrine en fait foi.

Démocrite a pu être disciple d'Anaxagore, soit qu'on le regarde comme son contemporain, soit qu'on le fasse plus jeune de quarante ans. Cependant Diogène ne rapporte qu'avec défiance la tradition qui lui fait suivre les

leçons d'Anaxagore : (1) « Quelques-uns disent qu'il entendit Anaxagore, » et il se hâte d'ajouter que, d'après Pharorinus, Démocrite était ennemi d'Anaxagore et le décriait, parce qu'il n'avait pas voulu l'admettre auprès de lui, ὅτι δὴ μὴ προσήκατο αὐτόν. Dans un autre passage (2), il intervertit les rôles, et dit que c'était Démocrite qui avait repoussé les avance d'Anaxagore. Il est impossible de rien tirer de positif de données aussi incertaines.

Marcellinus, dans la vie de Thucydide, dit qu'il était disciple d'Anaxagore, et ajoute qu'il fut regardé comme athée, ce qui donne quelque vraisemblance à son récit. On ne trouve du reste rien qui le confirme, ni dans les auteurs anciens, ni même dans le caractère général de l'histoire du Péloponèse. La morale un peu positive de Thucydide rappelle, il est vrai, celle d'Archélaüs; mais que peut-on conclure d'aussi vagues ressemblances?

Tout ce que nous savons de Métrodore se borne au récit de Phavorinus; il avait suivi les leçons d'Anaxagore à Lampsaque, ce qui lui fit donner le surnom de Λαμψακηνός et il appliqua la doctrine physique à l'interprétation des allégories d'Homère.

Diogène d'Apollonie a-t-il précédé ou suivi Anaxagore? Schleiermacher (3) se prononce pour la première

(1) Digoène Laerte, IX, 34.

(2) II, 14.

(3) Schleiermacher, sur Diog. d'Apoll., Mem. de l'acad. de Berlin, 1815.

opinion, en s'appuyant surtout sur l'examen des doctrines de Diogène. Son argumentation ne nous paraît pas concluante, et Schorn (1) l'a réfutée avec avantage en partant, comme lui, du texte de Diogène d'Apollonie; son style est beaucoup plus parfait que celui d'Anaxagore: il y a chez lui peu de pléonasmes; sa pensée est mieux déterminée, ce qui indique un art plus avancé. Sa doctrine même renferme un perfectionnement de l'ionisme qui n'était guère possible avant Anaxagore, et qui paraît être la conséquence du nouveau principe introduit par ce dernier dans la science. Il fait continuellement effort pour concilier la notion d'intelligence avec la supposition d'un principe matériel organisateur de l'univers, et comme nous le verrons plus tard (2), plusieurs de ses arguments semblent dirigés contre la nouvelle école. Diogène de Laërte le fait contemporain d'Anaxagore (3), et parle de son séjour à Athènes. Simplicius (4) dit qu'il était un peu plus jeune qu'Anaxagore, et qu'il lui a beaucoup emprunté. Disciple d'Anaximène comme Anaxagore, Diogène d'Apollonie peut très-bien avoir profité indirectement des travaux d'Anaxagore, tout en restant plus fidèle que lui à la pensée de leur maître commun. Nous nous rangeons donc à l'opinion de Schorn, qui le place entre Anaxagore et Archélaüs, sauf à justifier plus tard cette préférence par la comparaison des doctrines.

---

(1) Schorn., frag. d'Anaxag. et de Diogène d'Apoll., p. 9 et suiv.
(2) Influence d'Anaxagore sur ses contemporains.
(3) IX, 9.
(4) Sur la phys. d'Arist., f. 6; a.

A en juger par ce grand nombre d'hommes illustres que l'antiquité rassemble autour d'Anaxagore, son influence dut être presqu'illimitée ; et cependant que reste-t-il de ses idées au bout de quelque temps, dans le domaine philosophique ? En apparence son système est mort avec lui. Périclès en a profité pour lui-même, mais n'a rien fait pour le répandre ; Euripide a forcé pendant quelque temps les Athéniens à admirer un homme qu'ils avait proscrit; mais les philosophes vont-ils s'inspirer auprès des poètes? Archélaüs l'abandonne dès les premiers pas. Polus s'égare parmi les sophistes. Socrate et Démocrite le combattent, et on cherche vainement les traces de son école. Mais qu'on ne s'y trompe point : les véritables disciples d'un philosophe ne sont pas ceux qui se réclament de son nom et se renferment dans le cercle qu'il a tracé ; ce sont bien plutôt ceux qui développent les germes féconds qu'il a déposés dans la science. La pensée d'Anaxagore a grandi pendant que son nom était oublié ; elle a passé dans le domaine commun, elle a inspiré toute la philosophie grecque à partir de Socrate ; Platon qui le combattait n'a fait qu'agrandir ses découvertes, et Aristote a la bonne foi de reconnaître qu'il l'a précédé dans la carrière.

§ 3.

Ses écrits.

Anaxagore est cité par Diogène de Laërte parmi ceux qui n'avaient composé qu'un seul ouvrage (1). Il s'agit ici du περὶ φύσεως. Platon dit de son côté (2) que les écrits d'Anaxagore étaient fort étendus, ce qui ne contredit en rien l'assertion de Diogène. Anaxagore, comme tous les philosophes Ioniens, ne s'était pas borné dans son système au point de vue purement physique ; il était très-versé dans la géométrie, dans l'astronomie, dans la médecine même, dans toutes les sciences, en un mot, que les anciens comprenaient sous le titre de sciences naturelles, et qu'un seul homme pouvait aisément embrasser alors qu'elles ne faisaient que de naître. Il n'était aucune question qui ne pût trouver place dans une composition aussi vaste que le Traité de la nature, et les ouvrages spéciaux que quelques auteurs ont attribués à Anaxagore ne devaient être que des fragments détachés de cette espèce d'Encyclopédie.

Son ouvrage principal, si tant est qu'il en ait composé plusieurs, celui qui contenait sa doctrine philosophique, portait le même titre que les traités de Parménide, d'Anaximène, d'Empédocle : περὶ φύσεως, de la nature ou plutôt de la production des êtres. Il était divisé en plu-

(1) Proem. 16.
(2) Apologie.

sieurs livres ; car Simplicius cite à plusieurs reprises le premier, et Platon, lorsqu'il en parle dans l'Apologie, emploie l'expression τὰ βιβλία. Dans le premier livre, Anaxagore avait exposé les principes fondamentaux de son système, conformément à l'usage adopté par les physiciens ; dans les autres, il appliquait ces principes aux différents ordres de phénomènes. D'après Clément d'Alexandrie (1), Anaxagore serait le premier qui eût composé un ouvrage ; mais il y a là une erreur manifeste : Héraclite, Anaximène, Xénophane et Parménide avaient déjà écrit avant lui ; Anaxagore est le premier qui ait écrit en prose à Athènes, et il serait possible, selon la conjecture d'Hemsen (2), que ce fût là la source de l'erreur de Clément d'Alexandrie. Le Traité de la Nature était, au rapport de Diogène, écrit avec élévation et élégance ; les fragments qui nous ont été conservés ne justifient qu'en partie cet éloge ; la diction, un peu lâche et pleine de pléonasmes, l'obscurité et le manque de précision de la pensée, attestent l'enfance de l'art. La plus grande difficulté que l'on rencontre dans l'appréciation de ce système tient précisément à la signification flottante des mots, et à l'indétermination de la pensée qui en est la suite : aussi Aristote a-t-il eu beau jeu contre Anaxagore, lorsqu'il l'analysa avec son langage rigoureux, et lui demanda des principes parfaitement arrêtés. Cet ouvrage était fort répandu dans l'antiquité ;

---

(1) Strom., I.
(2) Anax. Claz., p. 57.

Platon dit que, de son temps, il se donnait à vil prix, pour une seule drachme, malgré son étendue; aussi s'est-il long-temps conservé. Simplicius le possédait encore, du moins en partie, au VIe siècle. La plupart des fragments qu'il cite dans son commentaire sur la physique d'Aristote, sont extraits du premier livre, comme il a soin de le faire remarquer. On ne peut en conclure cependant qu'il ne possédait que ce premier livre; car il parle lui-même *des livres* d'Anaxagore qui sont entre ses mains.

Les autres livres étaient consacrés à des questions particulières et ne pouvaient être d'aucune utilité pour l'intelligence générale de la doctrine d'Anaxagore. Il résulte de là que malgré le peu d'étendue de ces fragments, nous possédons encore la partie la plus importante de son système, la seule même qui eût une grande valeur philosophique, puisqu'Aristote, si habile à démêler ce qu'il y a d'essentiel dans une doctrine, n'a fait porter sa discussion que sur les principes renfermés dans cette première partie.

Le style de ces fragments, au nombre de vingt-deux (1),

---

(1) A ces vingt-deux fragments conservés par Simplicius dans le commentaire sur la Physique d'Aristote et sur le Traité du ciel, on en joint ordinairement trois autres empruntés le premier au traité de Sextus Empiricus, contre les dogmatiques, le second à l'apologie de Platon, et le dernier à la biographie d'Anaxagore par Diogène de Laërte. Mais l'authenticité de ces fragments est contestable. Sextus Empiricus et Platon rapportent chacun de leur côté une opinion d'Anaxagore, sans citer expressément ses

le dialecte ionien employé par Anaxagore, les distinguent aisément du texte de Simplicius, qui du reste nous apprend lui-même qu'il cite les propres paroles d'Anaxagore (1). Schaubach a le premier publié ces fragments en 1827, et les a accompagnés de nombreuses citations des anciens, destinées à en éclaicir le sens. Schorn et Panzerbieter ont déterminé, dans deux dissertations remarquables, l'ordre dans lequel il doivent être disposés.

Indépendamment du Traité de la nature, on a attribué à Anaxagore d'autres ouvrages particuliers. Aristote dit, dans le Traité des plantes, I, 2, en parlant d'Anaxgore : Καὶ διὰ τοῦτο ἔφη πρὸς Λεχίνεον. Est-il question ici d'un livre spécial ? Rien ne le prouve, et la briéveté du passage d'Aristote ne permet à cet égard que des suppositions. Par Λεχίνεος on peut entendre ou bien un personnage auquel était dédiée sa physique, ou bien encore un de ses disciples auquel il s'adressait dans la conversation. Plutarque dit, dans la vie de Nicias (2), qu'il est le premier qui ait expliqué clairement les phases de la lune et ses éclipses ; mais ces détails trouvaient place si naturellement dans son livre περὶ φύσεως qu'on ne peut supposer, en l'absence de toute preuve, qu'ils aient fait l'ob-

---

paroles. Quant à Diogène, il cite de mémoire et rapproche des phrases qui, dans le texte d'Anaxagore, devaient être séparées.

(1) Εἴρηται καὶ ἐν ταῖς εἰς τὸ πρῶτον σχολαῖς ἐν αἷς τὰς πίστεις ἀπ' αὐτοῦ ἐπειράθην παραγράψαι τῶν Ἀναξαγόρου ρημάτων. In Phys. Arist., f. 106, b.

(2) Ch. 24.

jet d'un traité spécial. On peut en dire autant des recherches sur la perspective dont parle Vitruve (1). Il rapporte qu'Agatharque éleva le premier un théâtre et composa un traité à ce sujet; qu'à son exemple Démocrite et Anaxagore écrivirent sur les règles à observer dans la disposition de la lumière et des ombres, pour produire sur un plan des effets de perspective. Anaxagore, qui était versé dans les mathématiques, et qui, au témoignage de Proclus (2), s'était occupé d'un grand nombre de problêmes géométriques, était naturellement conduit à traiter ce sujet. Cependant Fabricius conteste (3) qu'il soit ici question du philosophe, et Schorn (4) attribue ce traité à un Anaxagore d'Egine, architecte cité par Pausanias. Mais cette opinion tombe d'elle-même devant le témoignage de Théophraste, qui nous apprend qu'Anaxagore s'était occupé spécialement des lois de la vision et des circonstances qui la font varier chez les différents êtres (5). Du reste, l'association du nom d'Anaxagore avec celui de Démocrite dans le texte de Vitruve, prouve que dans sa pensée il ne pouvait être question que d'Anaxagore de Clazomène. Nous n'hésiterons donc point à lui attribuer les recherches dont parle Vitruve. Quant à affirmer, comme Montucla (6), qu'il avait composé un livre

(1) Préf. du l. VII, § II.
(2) Ad Eucl., II, 4.
(3) Bibl. Gr., II, p. 649. Ed. Harles.
(4) De Anax. et Diog. Appoll. dissert., p. 5.
(5) Fragm. du περι αισθησέως.
(6) T. I, p. 105, 149, 707.

intitulé ἀκτινογραφία, on ne le peut, faute de renseignements suffisans.

Une phrase de Plutarque (1), assez peu explicite du reste, nous apprend qu'Anaxagore s'était occupé, dans sa prison, de la quadrature du cercle, τετραγωνισμὸν Faut il entendre par là un traité sur la question ou une simple figure ? Ritter (2) s'arrête à la dernière opinion; mais il fausse les expressions de Plutarque, qui indiquent plutôt une démonstration sur la mesure du cercle. Si Anaxagore a écrit un ouvrage de ce genre, il doit être indépendant de la Physique; car elle était publiée depuis long-temps. Le traité περὶ βασιλείας qu'Elien attribue à Anaxagore, sans autre désignation (3), ne peut être de notre philosophe, qui ne s'était jamais occupé des affaires publiques (4).

Les sources principales pour l'étude de cette doctrine sont les ouvrages d'Aristote, les commentaires de Simplicius sur la physique et le Traité du ciel d'Aristote; enfin les ouvrages de Théophraste. Platon n'a parlé d'Anaxagore qu'accidentellement, et ce qu'il en dit n'est d'aucune utilité pour l'intelligence de sa doctrine. Aristote nous a conservé, au contraire, un grand nombre de détails; mais quelle que soit son impartialité habituelle,

---

(1) De exilio.

(2) Hist. de la phil. ionienne, p. 208.

(3) Var. histor., IV, 14.

(4) Ménage l'attribue à un rhéteur de l'école d'Isocrate dont parle Diogène de Laërte, III, 15; Meursius au grammairien Zénodote; Fabricus à Anaxarque.

il demande à être contrôlé avec soin : il n'a guère exposé le systême d'Anaxagore que pour le combattre, et il le réfute en tirant de ses principes des conséquences que lui-même n'avait certainement pas entrevues. Nous aurons plus d'une fois à opposer le texte d'Anaxagore aux assertions d'Aristote. Simplicius est aussi d'un grand secours ; il a eu sous les yeux l'ouvrage d'Anaxagore et un traité de Théophraste consacré à l'appréciation de sa doctrine. Il a bien quelquefois embarrassé le systême d'Axanagore de détails étrangers; mais il est toujours aisé de reconnaître le bagage du commentateur et de faire la part de la vérité. Théophraste avait écrit sur Anaxagore ; Diogène de Laërte (1) cite de lui un traité πρὸς τὸν Ἀναξαγόραν et un autre περὶ τῶν Ἀναξαγόρου. Simplicius parle aussi du second livre de Théophraste sur Anaxagore, et dit l'avoir consulté ; ce dernier ouvrage est vraisemblablement l'un de ceux indiqués par Diogène. Ces divers traités, que l'impartialité de l'auteur et la netteté de son exposition rendaient fort précieux, sont malheureusement perdus ; il nous reste du moins de Théophraste un fragment important du περὶ αἰσθησέων qui nous permettra de reconstruire la doctrine d'Anaxagore sur la connaissance sensible.

Les autres historiens et commentateurs n'ont qu'une importance très-secondaire ; ils citent le plus souvent de mémoire et à propos d'autres questions; de sorte que leur témoignage ne peut être accepté que sous toutes réserves.

---

(1) V. 42.

SECONDE PARTIE.

Doctrine d'Anaxagore.

CHAPITRE I.

De la Philosophie ionienne avant Anaxagore.

Le caractère général de l'école ionienne, avant Anaxagore, c'est une explication du monde par le monde lui-même, des phénomènes matériels par des éléments également matériels. Mais sous cette unité de vues une double tendance s'y révèle dès l'origine. Parmi les philosophes ioniens, les uns se renferment exclusivement dans l'idée de la diversité : l'ordre et l'unité du monde leur échappent complètement; chez les autres, au contraire, apparaît déjà une notion confuse de l'unité et de l'harmonie de l'Univers; ils essaient d'expliquer cette unité par des éléments matériels encore, mais qui tendent à se spiritualiser de plus en plus. Ce qui plus tard, lorsque la pensée mieux affermie aura conscience d'elle-même, doit devenir spiritualisme et sensualisme, se montre là sous les noms de pluralité et d'unité. Aristote signale cette opposition comme le caractère le plus saillant des doc-

trines physiques, et il en fait la base de sa classification : d'une part celles qui admettent la diversité des éléments, de l'autre celles qui s'arrêtent à l'unité (1). La même division se trouve reproduite dans le Traité de Sextus Empiricus contre les dogmatiques (2).

Ce double développement constitue la vie et le mouvement de l'école ionienne; la lutte des systèmes en est la conséquence nécessaire, et cette lutte amène une détermination plus précise de chaque principe ; elle les dégage insensiblement l'un de l'autre ; d'Anaximandre sortiront un jour Leucippe et Démocrite, tandis que la grossière unité de Thalès dégagée, par Anaximène et Héraclite, d'une partie de son enveloppe matérielle, donnera naissance à la notion d'intelligence.

Ainsi envisagée, la marche de la philosophie ionienne est facile à comprendre ; les doctrines n'y sont point individuelles et isolées, comme l'a pensé Ritter (3). Il y a entre elles un lien véritable ; elles se tiennent par leur opposition même. Si aucun philosophe ne continue la doctrine de son maître, c'est que chaque système, par ce qu'il a d'étroit et d'exclusif, révèle les défauts du point de vue qu'il adopte, et appelle un progrès dans une direction opposée. Les diverses spéculations oscillent ainsi alternativement de l'unité à la pluralité; elles se prononcent et se séparent chaque jour davantage, jusqu'à ce

(1) Met., I, 3.
(2) L IX, adv. physic.
(3) Hist. de la Phil., liv. II, ch. 2.

qu'une doctrine plus large vienne les accorder en les réunissant.

Un principe commun à tous les Ioniens, et que nous retrouverons dans Anaxagore, c'est « que rien ne se fait de rien »; que rien ne naît dans l'acception absolue du mot. Ce principe admis, il n'y a que deux hypothèses possible : ou bien ce qui doit être préexiste déjà dans une sorte de chaos, à l'état de confusion et de mélange, la production n'est qu'un dégagement ; ou bien le monde est le résultat des transformations incessantes d'un ou plusieurs éléments générateurs. Tous les systèmes ioniens se rattachent à l'une ou à l'autre de ces deux solutions. Ils s'accordent encore à considérer la force productrice, celle qui opère le dégagement ou la transformation des êtres, comme éternellement inhérente à la matière.

Chez Thalès, qui le premier donna une explication scientifique aux phénomènes de l'univers, la doctrine physique est encore mal assise; rien n'est distingué bien nettement; l'eau est tout à la fois l'élément matériel du monde et la cause de l'ordre ; elle est une sorte d'âme répandue dans l'univers. Phérecyde, son contemporain, distingue deux principes, Jupiter et la Terre, ζεύς και χθών ; mais le caractère de Phérecyde le rapproche plutôt des poètes que des philosophes, et il eut peu d'influence sur les développements de l'ionisme.

Le système d'Anaximandre, au contraire, marque un véritable progrès. Il n'est plus question chez lui d'âme du monde, d'harmonie et d'ensemble. Son unité primitive, l'infini, n'est qu'un agrégat de parties ; le point de vue matériel a décidément pris le dessus, et cette doctrine,

qui en apparence nous écarte de la vérité, est cependant un pas vers la solution du problème cosmologique. Avant d'arriver à une explication vraie de l'univers, il faut que chaque principe se soit défini et ait montré ce qu'il peut produire. La matière d'Anaximandre n'est point animée; elle n'est pas un principe d'organisation : tout se résume pour lui dans une pluralité d'éléments éternels, séparés et organisés par l'action d'un mouvement qui leur est inhérent. La vie a disparu de l'univers.

Héraclite et Anaximène réagissent avec force contre Anaximandre, et font faire un nouveau pas à la science. Le système d'Anaximandre, excellent pour expliquer la variété des phénomènes et l'existence des êtres individuels, supérieur même, sous ce rapport, à ceux d'Héraclite et d'Anaximène, laissait dans l'ombre l'unité et l'harmonie. Il était nécessaire que ces notions, vaguement entrevues par Thalès, devenues plus sensibles par cela même qu'Anaximandre les avait laissées en dehors du monde, revendiquassent enfin leur place.

Entre les mains d'Anaximène, le principe actif commence à se dégager. A l'eau, âme du monde, mais âme inerte et presque inutile, il substitue l'air, élément moins matériel, et source de vie. Son point de départ est l'homme; et c'est là un fait remarquable, que le premier progrès réel dans l'explication de l'univers se soit accompli en dehors de l'observation externe. C'est parce que l'air lui semble le principe de la vie et du mouvement dans l'homme, qu'il en fait l'élément de tous les êtres et la vie du monde. Quelqu'imparfait que soit ce principe de vie et d'organisation, il est un acheminement à des conceptions plus vraies;

d'Anaximène à Anaxagore, il n'y a plus qu'un pas.

Héraclite avait été plus loin encore qu'Anaximène, son contemporain; il avait eu recours à l'élément le plus subtil, le plus immatériel, le feu, doué d'un mouvement éternel. Arrivée à ce point, la doctrine ionienne trahissait forcément ses défauts et son impuissance. En tant qu'explication des phénomènes matériels, elle était d'autant plus faible qu'elle s'était plus spiritualisée. Emportée par une tendance irrésistible vers l'explication du monde immatériel, elle avait abandonné les traces d'Anaximandre, et l'univers matériel lui échappait : l'air et le feu étaient trop subtils comme matière élémentaire; et, d'un autre côté, comme principes de l'ordre et du bien, comme explication du monde intellectuel, ils étaient insuffisants. La séparation entre les deux ordres de faits était donc devenue inévitable, par suite des efforts que l'on avait faits pour les concilier.

Un double progrès restait à accomplir. Revenir en arrière aux éléments multiples d'Anaximandre, pour donner une base solide aux phénomènes sensibles; aller plus loin qu'Anaximène et Héraclite dans l'explication de l'harmonie; séparer en un mot deux choses désormais inconciliables, et arriver à l'intelligence : tel fut le rôle d'Anaxagore; en lui se résume l'ionisme avec sa double tendance. Il doit beaucoup, sans doute, à Anaximandre; mais on a contesté à tort ses rapports avec Anaximène; car la révolution qu'il a accomplie, Anaximène et Héraclite l'avaient indirectement préparée.

CHAPITRE II.

§ I.

Du Mélange primitif et des Homéoméries.

La doctrine d'Anaxagore ne se sépare point brusquement de celle de ses prédécesseurs; comme eux, il prend la matière pour base; il lui demande compte de tout ce qu'elle peut expliquer, et ce n'est qu'au moment où elle lui manque qu'il s'élève à un principe supérieur. Il n'arrive point à l'intelligence par une intuition spontanée, mais bien par une conséquence forcée de son système physique. Il résulte de là que l'intelligence n'intervenant chez lui que comme complément de la matière, ne peut être connue que par son rapport avec elle. Nous devons donc rechercher d'abord quelle idée il se forme du principe matériel; car dans cette première conception est le germe de tout son système.

Le *Traité de la Nature* commençait, au rapport de Simplicius, par la description d'un état primitif dans lequel tous les éléments étaient confondus, voilés par leur mélange réciproque, et ne pouvaient manifester aucune de leurs qualités internes ni externes. « Toutes choses » étaient confondues, infinies en nombre et en petitesse,

(1) Simpl., in phys. Arist., f. 33, b.

» car leur petitesse était aussi infinie, et, tout étant con-
» fondu, rien n'était visible à cause de la petitesse. »

Tous les auteurs anciens ont attribué à Anaxagore cette même pensée d'une confusion originelle et reproduit la phrase qui l'exprime : ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν. Cette proposition était devenue comme le résumé de sa doctrine et avait passé en proverbe.

Il n'est pas très-facile cependant d'en déterminer exactement la portée : le vague de l'expression avait déjà dans l'antiquité donné lieu à des doutes nombreux sur la nature du mélange. Aristote, Simplicius se demandent s'il est un ou multiple, si c'est un simple agrégat d'éléments distincts et irréductibles, ou bien une matière première indéterminée ; enfin s'il est infini ou seulement indéfini. Il fallait que ces divers points de doctrine fussent assez peu clairs dans l'exposition d'Anaxagore, puisqu'Aristote, qui avait ses ouvrages sous les yeux, ne leur a pas toujours donné la même solution et se plaint sans cesse de l'obscurité des termes.

Simplicius ne croit même pas à l'existence réelle de ce mélange primitif ; selon lui la peinture qu'en fait Anaxagore n'est qu'une pure hypothèse inventée pour la régularité du système, et destinée à en faciliter l'intelligence ; le monde a toujours été dans l'état où nous le voyons aujourd'hui. Voici ses paroles (1) : « Platon, Em-
» pédocle, Anaxagore et les autres physiciens expliquent
» hypothétiquement la production des composés au moyen

(1) Comm. sur le Traité du ciel d'Arist., f. 70, b.

» d'éléments simples ; ils divisent en éléments simples les » objets qui sont sous nos yeux, et racontent ensuite la » réunion de ces éléments, comme si ce dont viennent les » êtres avait préexisté dans le temps. » Le texte d'Anaxagore dit positivement au contraire que tout était confondu dans l'origine, et que « l'esprit commença le mouvement » ἤρξατο ὁ Νοῦς κινεῖν (1). Il y eut donc véritablement un état d'indétermination, et l'esprit n'arriva que plus tard. Aristote prend au sérieux cette opinion d'Anaxagore et la combat à plusieurs reprises (2). Eudême reprochait aussi à Anaxagore d'avoir donné un commencement au mouvement et de n'avoir point parlé de sa fin (3). Thémistius se moque également de la paresse de l'intelligence et demande pourquoi elle se mit si tard à l'ouvrage.

Cette conception d'un mélange absolu reposait, pour Anaxagore, sur l'observation des faits sensibles. « Voyant » que tout vient de tout, et que les contraires naissent des » contraires, il disait qu'il y avait mélange de toutes cho» ses (4) », et s'élevait ainsi à l'idée de la confusion primitive ; le phénomène de la nutrition lui servait en particulier à prouver ce point fondamental de sa doctrine : le pain produit de la chair, du sang, des os : il les renfermait donc déjà ; l'assimilation n'est qu'un dégage-

(1) Simpl., in phys. Arist., f. 67, a.
(2) Met. I, 7.
(3) Simpl., in phys. Arist., f. 248.
(4) Arist., phys. III, 4 et passim.

ment (1). On peut aussi, avec Théophraste, voir la source de cette théorie dans l'infini d'Anaximandre.

Le mélange primitif est infini, ἄπειρον; et par là il ne faut pas entendre seulement l'indétermination, mais une infinité véritable. Anaxagore s'appuie sur la notion d'un infini en dehors duquel il n'y a rien pour prouver l'immobilité du mélange (2). Il y a donc infinité, et sous le rapport de l'étendue, καὶ τόγε περιέχον ἄπειρον ἐστι (3). « l'ensemble est infini », et quant au nombre des parties comprises dans cet ensemble, πάντα ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα « toutes choses sont infinies en nombre et en petitesse. » Aristote part de cette idée d'infini pour réduire à l'absurde la doctrine des homéoméries, et sans cesse il reproche à Anaxagore de composer l'univers avec des éléments infinis. Il faut avouer du reste que cette conception n'était pas très-nette dans l'esprit d'Anaxagore, puisqu'après avoir donné l'infinité à l'ensemble, il l'accorde également à chacun des éléments qui y sont compris, ce qui constitue une infinité d'infinis. Simplicius a vu cette difficulté et il l'a résolue en supprimant par le fait l'idée d'infini (4); ce qui ne peut convenir au système d'Anaxagore.

L'unité absolue du mélange semble résulter de quelques-uns des passages d'Anaxagore cités par Simplicius;

---

(1) Plut. de Placit., phil.
(2) Arist., phys. III, 5.
(3) Simpl., in phys. Arist., f. 33, b.
(4) Comm. sur le Traité du ciel, f. 149, b.

il en est d'autres, au contraire, qui sont favorables à la pluralité. Cette contradiction apparente se conçoit aisément; le mélange peut être considéré en lui-même, en tant que tel, et alors il est vrai de dire qu'il n'a aucune qualité, aucune couleur, qu'il est absolument un, rien n'y étant déterminé; on peut aussi considérer en lui les parties qui le composent, les éléments distincts que le mouvement doit en séparer, et alors apparaît la pluralité. Ce double point de vue se rencontre dans Anaxagore, de telle sorte cependant que le premier, celui de l'unité prédomine, et en cela il s'est montré conséquent à lui-même. Quelle est en effet l'idée fondamentale de son système? C'est que même dans le monde actuel il y a mélange, confusion des êtres; c'est qu'aucun objet n'a une existence propre, et n'est absolument un; que l'individualité en un mot est plutôt apparente que réelle. C'est dans ce sens qu'il dit : « Dans un monde unique, les ob» jets ne sont point séparés, divisés par la hache (1) » : à plus forte raison cela est-il vrai du chaos primitif, alors qu'il n'y a pas même un commencement de séparation. Ce qui prouve mieux encore que le mélange avait le caractère de l'unité aux yeux d'Anaxagore, c'est qu'il en fait un continu (2) et supprime le vide. L'idée du plein, de la cohésion absolue de tous les éléments est continuellement invoquée par lui dans l'explication des phénomènes particuliers; il y ramène la respiration des pois-

(1) οὐ κεχώρισται τὰ ἐν ἑνὶ κόσμῳ, οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει. Simplic., in Phys. Arist., f. 37, b.

(2) Arist., Phys., III, 4.

sons (1), la suspension de la terre dans l'espace (2); il avait même démontré l'impossibilité du vide par des expériences spéciales (3). Sous ce rapport, il se rapproche des Éléates; l'union absolue de tout à tout dans la confusion primitive rappelle l'unité matérielle de Xénophane. Mais Anaxagore ne s'est point arrêté à cette unité, dont la conséquence logique eût été l'immobilité absolue. Il a distingué au sein du mélange une pluralité qui est voilée sans être pour cela moins réelle, et c'est de cette pluralité qu'il a tiré l'univers. Le seul reproche qu'on puisse lui adresser, c'est de n'avoir pas fixé avec assez de précision ce double caractère du mélange. Aristote se demandait déjà s'il était un ou multiple, et tantôt il regarde le mélange comme une substance une et indéterminée (4), tantôt il range Anaxagore parmi ceux qui admettent la pluralité de la matière (5). Théophraste croit que le point de départ d'Anaxagore est l'unité; mais son opinion ne s'appuie point sur le texte du *Traité de la Nature*; il est obligé pour l'établir d'invoquer les rapports d'Anaxagore et d'Anaximandre (6). Simplicius, qui cite Théophraste, est moins explicite encore; il ne sait si l'unité doit être attribuée à l'intelligence ou à la matière (7). La distinc-

(1) Arist. περι ἀναπν. ch. 2.
(2) Arist .περὶ Οὐρανοῦ II, 13.
(3) Arist., Phys., IV, 8.
(4) Met. I, 7, et XII, 2.
(5) De generat. et corr., I, 1.
(6) Simpl. f. 6, b, in Phys. Arist.
(7) Id. f. 33.

tion que nous avons établie explique ces hésitations en présence du double point de vue d'Anaxagore; elle nous aidera plus tard à comprendre pourquoi le caractère des homéoméries a été mal saisi par Aristote et les auteurs qui l'ont pris pour guide.

Jusqu'ici, nous n'avons rien rencontré qui sépare absolument Anaxagore des autres Ioniens; mais, en proclamant l'immobilité de la matière, il est entré dans une voie nouvelle. Le mélange à ses yeux est en repos de toute éternité, et par lui-même il est incapable d'en sortir; il y serait éternellement resté, si l'intelligence ne lui eût communiqué le mouvement. Ici encore Anaxagore distingue l'infini, considéré dans son ensemble, de la pluralité des éléments qu'il renferme. L'infini est immobile en soi; il l'est à jamais; les éléments ne sont immobiles que par leur confusion; ils peuvent entrer en mouvement au sein même de l'immobilité de l'ensemble. Nous trouvons dans la Physique d'Aristote et dans les Fragments d'Anaxagore des traces de cette double démonstration. Aristote nous a conservé le raisonnement par lequel Anaxagore prouvait l'inertie de l'infini (1): « L'in-» fini est immobile de sa nature, et cela parce qu'il est » renfermé en lui même; rien autre chose ne l'environne, » et partout où il est, il y est par sa propre nature. » Cette inertie du tout n'implique nullement pour lui l'immobilité des parties, et en cela il se sépare des Eléates. Les divers éléments qu'embrasse l'infini sont susceptibles

(1) Phys., III, 5.

de déplacement, mais non par eux-mêmes ; la seule raison qu'en donne Anaxagore, c'est qu'ils sont mélangés. L'intelligence, principe de mouvement, se distingue surtout de la matière en ce qu'elle est sans mélange ; et telle est la force d'inertie qui résulte de la confusion des éléments, qu'il suffirait que l'esprit fût uni à l'un d'eux pour que sa puissance fût à l'instant anéantie. « S'il n'était pas sans mélange, mais uni à quelque objet, il participerait à la nature de toutes choses... Le mélange l'empêcherait d'agir sur aucune chose, comme il le fait étant indépendant (1). »

Anaxagore n'a point dit quelle était la nature de ce mélange infini, et il ne le pouvait, d'après la conception qu'il s'en forme. Il renferme toutes les qualités, et il n'en possède aucune par lui-même. Il ne ressemble point cependant à la matière première d'Aristote ; car tout y est déjà en acte. Il est encore moins un élément déterminé : l'eau, par exemple, comme l'a prétendu Plotin (2) ; son essence est de renfermer tous les éléments, et de n'être aucun d'eux ; de donner naissance à toutes les choses sensibles, sans être lui-même une réalité perceptible.

Pour bien comprendre cette première partie du système d'Anaxagore, il suffit de se rappeler l'opinion qu'il avait adoptée relativement à l'impossibilité de toute production et de toute destruction : « Les Grecs, dit-il (3),

(1) Simplic. in Physic. Arist., f. 33., b.
(2) Enneade, II, l. 4.
(3) Simplic. in Physic. Arist., f. 36, b.

» ont des idées fausses sur la production et la destruction; » car rien ne naît ni ne périt ; il n'y a que réunion et sé- » paration des éléments existants, et on pourrait dire avec » raison que la naissance est une agrégation, la destruc- » tion une séparation. » Il résultait de là que la masse de l'être ne pouvait pas varier (1) ; et, pour expliquer l'infinie diversité des objets particuliers, il fallait supposer, comme Thalès et Empédocle, que tout dérivait de la transformation d'un ou de plusieurs principes primitifs, ou bien admettre qu'il existait au sein du mélange une quantité infinie de principes distincts les uns des autres et possédant déjà toutes les qualités que doit révéler la séparation. Anaxagore s'est arrêté à cette dernière opinion, qui est devenue la base de sa doctrine. Il admet l'existence d'éléments infinis, éternels et impérissables, desquels tout est tiré, dans lesquels tout vient se résoudre. Ces éléments, il les appelle « germes ou semences des choses. » χρήματα, σπέρματα; Aristote et tous les historiens qui ont parlé de sa doctrine leur donnent le nom d'homéoméries, ὁμοιομερῆ, ὁμοιομέρειαι,

Le sens qu'Anaxagore attachait à ces mots, semences, homéoméries, était déjà débattu dans l'antiquité, et il en résultait de graves dissentiments sur la portée et la valeur de son système ; il nous importe donc de le bien fixer d'abord. Le nom d'homéomérie ne se trouve point dans les fragments d'Anaxagore, et il n'y a rien non plus dans Aristote qui prouve qu'il s'en soit servi ; cependant, Sim-

(1) Simplic. in Physic., f. 33, b.

plicius (1) et Stobée (2) disent formellement qu'il donnait aux principes le nom d'homéoméries, et comme cette expression se rencontre dans tous les auteurs anciens, il n'y a pas de contestation sérieuse à élever à cet égard. Mais, ce dont on peut douter, c'est qu'il en ait fait un usage très-fréquent, et surtout qu'il l'ait employée dans le même sens que les mots χρώματα et σπέρματα par lesquels il désigne les éléments pris en eux-mêmes et isolément. Les diverses acceptions dans lesquelles ce mot est pris par Aristote et Simplicius ne permettent guère de s'en rapporter à leur témoignage ; il vaut mieux consulter Anaxagore lui-même : selon lui, la formation des êtres résulte de l'union de particules similaires ; ces particules existaient donc déjà au sein du mélange ; mais il dit, d'un autre côté (3) « qu'aucun des germes infinis en quantité ne ressemblait à aucun autre. » Que signifie ce mot homéomérie, si tout est dissemblable, si rien ne ressemble à rien ? Comment admettre enfin, avec Anaxagore, que l'existence d'un être n'est que la prédominance de certains éléments ? Cette difficulté sera aisée à résoudre, si l'on songe qu'Anaxagore avait à expliquer, d'une part, la pluralité des êtres, infinie en apparence, et de l'autre la similitude des parties de ces êtres. Pour rendre compte de la pluralité, il recourt à des semences infinies en nombre,

(1) In Phys. Arist., f. 258.

(2) Stob. Eclog., Ph., p. 296,

(3) Simpl. in Phys., f. 33, b. καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλήθους, οὐδεν ἐοικότων ἀλλήλοις, κ. τ. λ.

toutes distinctes les unes des autres; la similitude est rapportée au contraire à des éléments semblables. Les mots semences et homéoméries ont donc un sens tout différent; les semences, principes véritables, constituent autant de classes dont chacune renferme une multitude d'homéoméries semblables. La chair, l'os, le sang ne sont point des homéoméries, ils sont des composés d'homéoméries, composés impurs et qui renferment une foule d'éléments étrangers. Il existe donc réellement des éléments semblables, ou comme le dit Plutarque (1), « des éléments qui, chacun en particulier, ressemblent au tout qui résulte de leur agrégation. » Mais ces éléments son confondus dans le mélange, comme ils le sont encore dans les êtres créés; ils sont combinés dans mille proportions différentes; de sorte qu'on peut dire qu'aucune partie du mélange ne ressemble à une autre partie.

L'existence de ces éléments semblables résulte de l'ensemble même du système et d'une foule de témoignages externes. Comment concevoir, en effet, la prédominance de telle classe d'éléments, s'il y a entre eux différence absolue, s'il n'y en a pas deux qui aient les mêmes qualités? Comment expliquer encore que « l'air et l'éther soient les plus considérables des choses en quantité et en grandeur, » (2) si l'on n'admet, conformément à la pensée d'Anaxagore, que ce qui constitue l'air et l'éther, êtres composés comme tout ce qui n'est pas homéomé-

(1) De Placit. phil.
(2) Simpl. in Phys. Arist. f. 33, b.

rie, c'est que les particules d'air ou de feu, semblables entre elles, y sont supérieures en quantité à toutes les autres parties? C'est ainsi que Lucrèce, Cicéron, Simplicius ont envisagé la formation des êtres par les homéoméries. Lucrèce dit dans son poème de la Nature (1) que « les os, suivant Anaxagore, sont formés de petites » parcelles d'os; les viscères de petites parcelles de vis- » cères; plusieurs gouttelettes de sang forment le sang » par leur réunion; l'or résulte de particules d'or; la » terre de particules terreuses; le feu du feu, l'eau de » l'eau, et ainsi du reste. » Cicéron (2) dit aussi que « du sein de la matière infinie ont été tirées des particules subtiles, *semblables entre elles*, confuses d'abord, et qui ont été mises en ordre par l'intelligence. » Simplicius affirme de même (3) qu'il y a dans chaque objet plusieurs homéoméries semblables.

Le système d'Anaxagore roule tout entier sur cette double conception, d'une part, des classes infinies de germes servant à expliquer l'infinie diversité des êtres, de l'autre, des éléments homogènes, συγγενῆ, comme les appelle Théophraste (4), infinis également dans chacune de ces classes. Ces deux infinis ne doivent point étonner dans Anaxagore; il les a suffisamment indiqués lui-même en disant que « les éléments sont infinis en quantité et en

(1) L. I, v. 830.
(2) Acad. IV, 37.
(3) In Phys. Arist., f. 36.
(4) Simpl. in Phys. Arist., f. 6, b.

petitesse. » (1) Cette distinction suffit pour résoudre la plupart des difficultés accumulées par Aristote contre Anaxagore. Il n'y a plus à se demander si, comme le pense Aristote (2), les homéoméries sont de pures qualités, du blanc, du noir, ou si, comme il l'affirme dans un autre passage (3), ce sont des complexes, des os, de la chair. Elles ne peuvent avoir ni l'un ni l'autre de ces caractères. Si elles étaient de simples qualités, elles ne pourraient produire, par le dégagement, des êtres matériels : il y aurait création, ce que repousse Anaxagore. Considérées comme complexes, elles ne sont plus des principes, suivant la remarque de Simplicius, et elles ne sauraient rien produire. Simplicius approche beaucoup plus de la vérité, lorsqu'il dit (4), conformément au texte d'Anaxagore, que « les homéoméries sont invi- » sibles et intangibles, à cause de leur petitesse, » et, dans un autre passage (5), « qu'elles ont des qualités déterminées. » Il est probable cependant qu'Anaxagore lui-même avait, par une conséquence toute naturelle, donné aussi le nom d'homéoméries aux composés, os, chair, sang ; et c'est là ce qui aura trompé Aristote. Son langage métaphorique et un peu grossier prêtait aisément à cette confusion. Mais il ne faut point, dans la critique

(1) Simpl. f. 33, b, in Phys. Arist.
(2) Met. I, 7.
(3) De generat. et corr. I, 1.
(4) In Phys. f. 148, b.
(5) Id. f. 10.

d'un système, tenir rigueur à l'auteur, et arguer contre lui de quelques expressions ambiguës; il vaut mieux le juger d'après l'ensemble de ses idées.

Ces remarques sont surtout applicables à l'argumentation par laquelle Aristote combat Anaxagore, en s'appuyant sur la divisibilité à l'infini, non seulement des complexes, mais encore des homéoméries. Cette divisibilité admise, il est facile d'en tirer des conséquences absurdes et contradictoires. Examinons donc si elle résulte nécessairement des paroles d'Anaxagore, et surtout si elle ne serait point contraire au sens général de sa doctrine.

L'indétermination de la pensée d'Anaxagore ne permet pas de croire qu'il se soit posé bien nettement lui-même la question de savoir si les principes sont simples ou complexes, encore moins qu'il lui ait donné une solution précise. C'est pourquoi il faut consulter plutôt le point de départ et le but de son système que ses propres paroles. Son point de départ est l'expérience, ainsi que l'atteste Simplicius (1); son but, l'explication du monde réel et de ses phénomènes. Ce qui l'avait surtout frappé dans ce monde, c'était le mélange de toutes choses, et il est parti de là pour admettre à l'origine un mélange plus complet encore, un chaos où rien n'est distinct et visible, mais où tout préexiste déjà, en acte et en réalité. Dans ce mélange sont renfermés, à l'état latent, les élé-

(1) Comment. sur le Traité du ciel. f. 70, b.

ments de tous les êtres, éléments qui doivent avoir une existence propre, puisqu'ils constitueront, une fois séparés, des êtres particuliers, distincts, sinon d'une manière absolue, du moins par la prédominance de certains principes sur l'infinité des germes qui les composent. Si l'on s'arrête à l'état actuel, et si l'on appelle homéoméries ces germes qui parviennent à manifester une partie de leur réalité par leur agglomération et leur prédominance, on pourra dire qu'il y a de tout dans les homéoméries; car les os, la chair, considérés comme homéoméries, renferment encore toutes choses. Ils sont des complexes. Si, au-dessus du monde sensible, on s'arrête à la conception du mélange considéré en lui-même, on pourra dire, à plus forte raison, que tout est dans tout. Mais si enfin, par la pensée, on distingue abstractivement les principes qui entrent dans ce mélange, on arrivera nécessairement à des éléments simples, doués de qualités propres, et parfaitement séparés les uns des autres. On pourra donc dire que les homéoméries sont simples ou complexes, divisibles ou non divisibles, selon qu'on s'arrêtera à l'un ou l'autre point de vue. C'est ce qu'a parfaitement vu Simplicius, lorsqu'il dit qu'Anaxagore, partant des complexes, s'élève par hypothèse à l'idée de principes indivisibles, ἄτομα (1).

Cette distinction suffit pour faire disparaître toute trace de contradiction. Il est bien vrai qu'Anaxagore a donné prise à l'argumentation d'Aristote, en appelant homéo-

(1) Simpl. comm. sur le Traité du ciel, f. 70, b.

méries, par une sorte de confusion, les objets réels, et par conséquent complexes; mais il est vrai aussi que la notion d'une simplicité primitive, conçue et non réelle, se trouve partout au fond de sa pensée. Qu'est-ce qui rend visibles les éléments confondus d'abord dans le chaos? La séparation; mais si chaque homéomérie contient encore toute chose, il n'y a point de séparation possible, point de prédominance. Il y aura éternellement mélange absolu de tous les éléments. Telle n'est point la pensée d'Anaxagore : il admet un commencement de séparation dans l'état actuel; il va plus loin, et dit que la distinction sera de plus en plus grande, que l'action du mouvement rapprochera chaque jour davantage les parties semblables et homogènes (1), sans pourtant que la confusion puisse jamais cesser entièrement.

On ne comprendra pas davantage, si les homéoméries sont complexes, que certaines parties dans le mélange soient plus nombreuses que les autres, comme l'affirme Anaxagore. « L'air et l'éther sont les plus considérables en quantité et en grandeur (2); » et il est probable que ce qui est vrai de l'air et de l'éther l'est aussi d'une foule d'autres principes. L'air et l'éther, « séparés de la matière ambiante (3) » renferment toutes choses, parce que dans la séparation ils ont entraîné avec eux la multitude infinie des autres éléments avec lesquels ils étaient con-

(1) Simpl. in Phys., f. 33, b.
(2) Simpl., l. c.
(3) Simpl., id.

fondus dans le mélange originel; mais ils se distinguent en même temps des germes infinis qu'ils contiennent; ce qui serait impossible si les germes de l'air en eux-mêmes étaient composés et renfermaient l'infinité des homéoméries : on ne pourrait pas dire alors que les éléments de l'air prédominent, ni que tout est dans tout, mais que tout est identique.

Les qualités attribuées par Anaxagore aux homéoméries prouvent aussi qu'il les concevait comme des éléments simples. Il ne dit point qu'il y avait prédominance dans le mélange; cette supposition même est en contradiction avec l'idée qu'il s'en forme. Les qualités qu'il attribue aux homéoméries ne pouvaient donc tenir qu'à leur nature propre. Elles différaient les unes des autres par la forme, la couleur, par toutes les qualités en un mot que la séparation met en lumière. Ces divers attributs, légèreté, pesanteur, blanc, noir, n'ont point été produits, puisque rien ne naît absolument; ils ont été seulement démêlés et distingués. Ce qui établit une opposition complète entre les complexes et les homéoméries, c'est que, pour les premiers, Anaxagore admet seulement une prédominance de certains germes, tandis qu'il attribue aux homéoméries elles-mêmes des qualités contraires, des différences absolues. C'est des homéoméries qu'il faut entendre ces expressions (1) : « Rien n'a son semblable au sein de l'infini »; expressions dont le sens a été fixé plus haut. Ce n'est que des objets réels et sensibles

(1) Simpl. in Phys. Arist., f. 35, a, et 37, a.

au contraire qu'on peut dire (1) que « tout est dans tout. »

Toutes les fois qu'Anaxagore parle du chaos originel, il dit, non pas que tout était en tout, mais que tout était réuni, ὁμου πάντα χρήματα; il dit d'un autre côté, à propos des êtres sensibles, que tout est dans tout; cela se conçoit : on peut affirmer du mélange que tout est en lui; mais comme il n'y a pas encore au sein de la confusion de prédominance ni d'existences particulières, on ne peut dire encore, ce qui sera vrai des objets particuliers, que tout est dans tout. Ces dernières expressions ne s'appliquent qu'aux objets réels et composés. Les mots ὁμου παντα ne peuvent s'entendre des homéoméries; elles sont distinctes, et ce sont précisément leurs différences qui les empêchent d'être visibles. La confusion résulte de ce que les éléments différents sont juxta-posés. « Avant le dégagement, aucune qualité ex» térieure des éléments ne pouvait être perçue; l'obsta» cle était dans le mélange de toutes choses entre elles; » l'humide avec le sec, du chaud avec le froid, de la » de terre avec une infinie quantité de germes qui ne se » ressemblaient en rien, car rien n'était semblable à » rien (2). »

---

(1) Simpl. in Arist., de cœlo, f. 149, b.

(2) Πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμίη. Ἀπεκώλυε γάρ ἡ σύμμιξις πάντων Χρημάτων, τῶν τε θερμοῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ, καὶ τοῦ ψυχροῦ, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης, καὶ σπερμάτων

Rien ne nous empêche, d'après cela, d'entendre du monde réel ces diverses propositions d'Anaxagore : « Il » n'existe ni séparation ni distinction absolue entre les » choses (1). » « La séparation absolue est impossible (2). » « Dans un même monde, les objets ne sont point séparés » ni divisés avec la hache, le chaud d'avec le froid, ou » le froid d'avec le chaud (3). »

Toutefois, plusieurs des Fragmens d'Anaxagore semblent impliquer la complexité des éléments, et ont été interprétés dans ce sens par les historiens modernes. Mais convenablement expliqués, ils ne contredisent en rien l'idée que nous nous formons des homéoméries. Anaxagore, répondant peut-être à une objection dirigée contre son principe, *tout est dans tout*, ou voulant la prévenir, s'exprime ainsi (4) : « Quant à la ténuité, on ne peut dire

---

ἀπείρων πλήθους οὐδεν ἐοικότων ἀλλήλοις. Οὐδὲ γάρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτερῷ τὸ ἕτερον. Simplic., in Phys. Arist., f. 33, b.

(1) Οὐδὲ διακρίνεται οὐδὲ ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. Simplic., in Phys., s. 38, a.

(2) Μὴ δ' ἐνδεχεσθαι πάντα δια κριθῆναι. Simplic., in Phys, f. 106, a.

(3) Οὐ κεχώρισται τὰ ἐν ἑνὶ κοσμω, οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει, οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ. Simplic., in Phys., f. 37, b.

(4) Simplic., in Phys., s. 35, a. Οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τόγε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί, τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον, καὶ ἴσον ἐστι τῷ σμικρῷ πλῆθος. Πρὸς ἑωῦτὸ δὲ ἕκαστὸν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν. Εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ, καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ

» absolument qu'une chose est la plus petite de toutes; » on peut toujours aller d'une chose à une autre plus pe- » tite; car l'être ne peut être assimilé au non être; et de » même que l'on conçoit toujours une grandeur supérieure » à une autre, quelle qu'elle soit, de même aussi pour la » petitesse. En soi tout est à la fois grand et petit. Car si » tout est dans tout, et si tout se tire de tout, on pourra, » de ce qui paraît être le plus petit, tirer quelque chose » de plus petit encore, et ce qui semble le plus grand a » été tiré de quelque chose encore plus grand. »

Et ailleurs (1): « Puisque tous les éléments entrent éga- » lement dans le grand et dans le petit, ils y sont en égale » quantité (2). Tout est dans tout, et la séparation ab- » solue n'est pas possible. Il y a en tout une partie de » tout, et puisqu'on ne peut pas dire qu'une chose soit la » plus petite de toutes, rien ne saurait être séparé abso- » lument et avoir une existence indépendante. Ce qui était

---

τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεται τι ἔλαττον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκεῖον ἀπὸ τινος ἐξεκρίθη ἑωὑτοῦ μείζονος.

(1) Simplic., in Phys., f. 35. a. Καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ, πλῆθος καὶ οὕτως ἂν εἴη. καὶ ἐν παντὶ πάντα, οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι. Ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. Ὅτε δὲ τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν ἐδύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν λίαν ἀφ' ἑωὑτοῦ γενέσθαι. Ἀλλ' ὅπερ περὶ ἀρχὴν εἶναι, καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. Ἐν πασι δὲ πολλά ἔνεστι, καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσι τε καὶ ἐλάττοσι.

(2) Ce qui ne veut pas dire qu'il y a égalité absolue entre le grand et le petit; mais que l'un et l'autre renferment également toutes les homéoméries en nombre indéterminé.

» au commencement est encore aujourd'hui; tout est mé-
» langé. Dans chaque chose il y a une multitude d'élé-
» ments, et les principes tirés du mélange primitif se
» trouvent en égale quantité dans ce qui est grand et dans
» ce qui est petit. »

Il suffit de lire ces deux fragments pour se convaincre qu'il n'y est question que des objets matériels et sensibles, et qu'on n'en peut tirer aucun argument contre la simplicité et l'indivisibilité des homéoméries. Anaxagore parle d'objets « plus grands et plus petits », ce qui ne peut s'appliquer aux homéoméries, dont un des caractères essentiels est l'infinie petitesse; il dit que les éléments tirés du mélange ἀποκρινόμενα, se rencontrent dans tous les objets grands et petits; il oppose même l'état actuel à la confusion primitive : « ce qui était au commencement est encore aujourd'hui. » Quel était son but d'ailleurs? Il voulait montrer que si actuellement tout vient de tout, c'est que tout est dans tout; l'argumentation relative à l'égalité du grand et du petit n'a pas une autre portée. On lui objectait que, par la division de la matière, on arrive à des éléments insécables, les plus petits possibles, et dont on ne peut plus rien tirer par conséquent; on ruinait par là le principe que tout est dans tout. Anaxagore, s'appuyant sur l'infinie petitesse des homéoméries, qu'il a proclamée au commencement de son livre, répond qu'un objet n'est pas le plus petit de tous; qu'il n'y a pas de limites à la ténuité; qu'on peut toujours concevoir une division nouvelle d'une particule matérielle quelconque : il descend ainsi jusqu'aux homéoméries qui, étant infinies en petitesse, peuvent dès lors se trouver en nom-

bre infini, dans la plus petite partie de matière. Si l'on compare les corps aux homéoméries, ils ne sont absolument ni grands ni petits, puisque grands ou petits ils renferment également toutes les espèces d'homéoméries. Mais il ne résulte pas de là que les principes eux-mêmes sont divisibles ; on peut les considérer comme simples, à la seule condition d'admettre avec Anaxagore qu'ils sont infinis en petitesse ; on pourra toujours dire alors que tout objet en renferme une quantité infinie.

L'égalité des choses n'existe qu'au point de vue absolu et en tant que chacune d'elles renferme toutes les homéoméries. Anaxagore n'entend nullement par là que le grand et le petit, le tout et la partie sont relativement égaux; seulement la partie contient, comme le tout, chaque espèce d'éléments. C'est pourquoi l'expression « Tout est dans tout » se trouve souvent corrigée par celle-ci, qui exprime beaucoup mieux la pensée d'Anaxagore : « Dans tout il y a une partie de tout. » Ce qui jette un peu de trouble dans l'ordonnance générale du système, c'est l'indétermination du mot infini qui est pris dans deux sens différents ; les homéoméries sont infinies en quantité et en petitesse ; le tout ou l'ensemble renferme bien l'infinie quantité des éléments ; mais chaque objet déterminé ne renferme qu'une partie du tout ; seulement Anaxagore a pu dire qu'il contenait une infinité de germes, en n'ayant égard qu'à leur infinie petitesse. Il a pu dire encore qu'il n'y avait point de limites à la division des corps, sans admettre pour cela la complexité des éléments ; bien plus, cette complexité est inconciliable avec l'infinie ténuité des homéoméries.

Il y a une dernière difficulté qui tient à l'opposition établie par Anaxagore entre l'intelligence et tous les autres êtres. « Dans tout il y a une partie du tout, dit-il, » l'intelligence seule exceptée (1). Elle est infinie (2), » libre et sans mélange ; elle est seule en soi et indé- » pendante. Si elle n'était pas ainsi indépendante, si » elle était mêlée à quelqu'autre objet, elle participerait » alors à la nature de toute chose, puisque dans tout il » y a une partie de tout. » Il n'y a rien là cependant qui soit contraire à la solution que nous avons adoptée. L'intelligence est opposée ici aux êtres réels, au mélange, et non aux principes considérés en eux-mêmes. Ce qui le prouve, c'est qu'après avoir dit que l'intelligence est sans mélange, à la différence de tout le reste, il ajoute immédiatement « qu'il est des êtres auxquels elle est aussi unie » (3). L'intelligence conçue par Anaxagore comme une substance infiniment subtile (4) λεπτότατον se distingue de tout le reste en ce que ses éléments sont tous semblables, et, dans leur cohésion, n'admettent aucun principe étranger. Séparée du reste de la matière, elle diffère des homéoméries, non point en ce

(1) Simplic., in Phys. Arist., f. 35, a. Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νοῦ.

(2) Νοῦς δὲ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς, καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωὐτοῦ ἐστιν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωὐτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἀλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων εἰ ἐμέμικτό τεῳ. Ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν.

(3) Simpl. in phys., Arist., f. 35, a.

(4) Simpl. in phys., f. 33, b.

que celles-ci ne sont pas simples de leur nature ; mais en ce qu'en même temps qu'elles sont simples, elles sont confondues entre elles sans pouvoir jamais être complétement séparées. Elles se neutralisent par leur confusion même, et de là la nécessité d'un agent sans mélange, libre et indépendant. L'intelligence est opposée par Anaxagore à la confusion, à la réalité et non pas aux homéoméries. Dans la réalité, tout est uni ; mais par la conception Anaxagore remonte à des éléments simples et distincts, à des germes indivisibles. L'esprit sépare les éléments différents, il réunit ceux qui se ressemblent : les homéoméries ont donc une existence propre, des qualités particulières, et ces qualités préexistent à la séparation et à la réunion. Cette distinction entre la réalité sensible et la conception peut seule donner la clef d'un système qui, d'une part, s'appuie sur l'expérience, et de l'autre recourt, pour l'explication des phénomènes, à une donnée supra-sensible.

On peut trouver aussi dans les auteurs anciens, dans Simplicius surtout, un grand nombre de passages qui établissent la simplicité des homéoméries. Simplicius réfute, à quatre ou cinq reprises différentes, l'opinion d'Aristote, qui avait confondu les principes avec les composés d'homéoméries. Il donne lui-même aux éléments le nom d'ἄτομα (1), insécables ; et s'il lui arrive quelquefois de dire que les homéoméries sont complexes, il

(1) In Arist. de cœlo, f. 35, b. Il les appelle encore ἄφθαρτα, ἀδιαίρετα.

n'entend parler alors que des homéoméries sensibles, les os, la chair, qui renferment réellement tous les éléments.

La différence entre les homéoméries et les complexes est très-nettement posée dans un passage d'Alexandre d'Aphrodisée, cité par Simplicius (1). « Ces mots « tout » est mélangé dans tout, » Anaxagore ne les a probablement pas entendus des principes ; il n'a pas voulu dire » que dans chaque principe coexistent tous les autres ; » car s'ils étaient complexes, ils ne seraient pas des » principes ; mais il a dit que dans chacun des corps sensibles composés de principes tout était mélangé. »

Stobée considère aussi comme simples les homéoméries. (2) Il n'est pas jusqu'à Aristote lui-même qui ne puisse fournir des arguments en faveur de la simplicité des éléments d'Anaxagore : « L'opinion d'Anaxagore, dit-il (3), » est opposée à celle d'Empédocle. Selon Empédocle, le » feu, l'eau, l'air et la terre, sont les quatre éléments « des choses, et sont simples plutôt que la chair, l'os et » les autres homéoméries analogues. *Anaxagore, au contraire, regarde comme simples les homéoméries* ; elles » sont pour lui les véritables principes ; la terre, le feu, » l'eau et l'air sont composés. » Si le plus souvent, cependant, Aristote adopte une autre solution, c'est que rigoureux jusqu'à l'excès dans sa critique d'Anaxagore,

(1) In phys., Arist., f. 37.
(2) Ecl. phys. I, p. 356.
(3) De gener. et corr. I, 1.

il n'a pas distingué les principes des complexes, et a tiré de quelques expressions ambiguës des conséquences qu'Anaxagore eût certainement désavouées, et que repousse sa doctrine.

Les propriétés des homéoméries sont suffisamment établies par ce qui précède : elles ne sont point, comme l'a prétendu Aristote (1), « l'être en puissance ou le non » être en acte. » Cette distinction de la puissance et de l'acte est trop subtile pour Anaxagore, et suppose un degré d'abstraction auquel il ne s'était point élevé; elle est de plus contraire à l'idée fondamentale de son système, qui part de l'existence absolue de toutes choses.

Les homéoméries se distinguent également des principes d'Empédocle; pour ce dernier philosophe, les éléments sont finis d'une part, et de l'autre produisent par leur combinaison des complexes nouveaux et qui n'avaient aucun analogue au sein des principes. Selon Anaxagore, au contraire, l'infinité des principes existait en acte dans le mélange : la production n'est pas une combinaison, mais une séparation; il n'y a aucun changement de qualité, aucune production même relative.

Les atômes de Démocrite sont aussi opposés, et avec raison, par Aristote et Simplicius, aux homéoméries d'Anaxagore; « ils ne diffèrent que par l'ordre, l'arrangement et la disposition, tandis qu'il y a entre les homéoméries différence de substance et de qualités (2). »

---

(1) Met., XII, 2.

(2) Simplic. in phys., Arist., f. 10.

On ne saurait voir non plus aucune ressemblance, même éloignée, entre les homéoméries et les monades de Leibnitz (1). Anaxagore ne dit nullement « que chaque » objet particulier soit déterminé par son rapport avec le » tout, et qu'il diffère des autres par la détermination » qu'il reçoit des diverses parties du tout (2). » Ce qui constitue un objet particulier aux yeux d'Anaxagore, ce n'est point un rapport avec le tout, mais une simple prédominance. Les homéoméries, bien loin de réfléchir le monde tout entier, comme les monades, ont des qualités particulières : en elles-mêmes elles sont distinctes de tout le reste; elles ne réfléchissent rien, sinon leurs propres attributs. Ce qui est vrai des monades dans Leibnitz ne pourrait convenir, dans Anaxagore, qu'aux objets complexes, et dès lors toute trace d'analogie disparait. S'il y a de tout en tout dans les corps sensibles, c'est précisément parce qu'ils renferment toutes les homéoméries différentes, et non parce que chacune de ces homéoméries est un abrégé de l'univers.

Les homéoméries sont des éléments matériels, simples et indivisibles; chacun de ces éléments est homogène. Ils possèdent des qualités différentes, blanc, noir, légèreté, pesanteur; ils sont infiniment petits, absolument mélangés dans l'origine, et immobiles par le fait même du mélange. Le seul attribut que leur refuse Anaxagore est donc le pouvoir moteur, et cela suffit pour établir une

(1) V. Ritter, Hist. de la phil. ionienne, p. 218 et suiv.
(2) Ritter, l. c.

opposition absolue entre son système et toutes les spéculations des physiciens, celles d'Anaximandre en particulier. L'unité de la nature est rompue ; et puisque les principes matériels, inertes en eux-mêmes, n'ont pu produire l'ordre et l'harmonie de l'univers, il faut en chercher la cause en dehors et au dessus des homéoméries. Anaxagore se trouve ainsi conduit à concevoir une puissance motrice et organisatrice, un agent libre, indépendant du mélange, et tirant toute sa puissance de cette indépendance de sa nature.

§ 2.

De l'intelligence.

C'est assurément un moment solennel dans l'histoire de la philosophie que celui où apparaît la notion d'une intelligence organisatrice. La raison humaine sort de sa léthargie, suivant l'expression d'Aristote, et « quand un » homme vient proclamer que, dans la nature aussi bien » que dans les animaux, il y a une intelligence, cause de » l'arrangement et de l'ordre universel, cet homme pa- » raît seul jouir de son bon sens auprès des divagations » de ses devanciers (1). » Il est inutile cependant de chercher les causes de cette révolution ailleurs que dans la nature même des choses. Les circonstances au milieu desquelles elle se produisit l'expliquent suffisamment, et font

(1) Met., I, 3.

comprendre en même temps le caractère un peu borné et les imperfections de la théologie d'Anaxagore. La notion d'intelligence n'a pas été le résultat d'une de ces hautes et poétiques inspirations qui emportaient Platon dans le monde des idées; elle se produisit au milieu d'une école de physiciens, dont le seul but était d'expliquer la nature, et qui ne s'inquiétaient guère que de la partie matérielle de l'univers. Après avoir épuisé toutes les spéculations sur la matière, on devait en venir à un autre mode d'explication, et demander à l'homme lui-même, au principe intelligent qui est en lui, la raison des phénomènes. Anaxagore l'a fait le premier, et c'est là sa gloire; mais il n'en est pas moins vrai que l'introduction de ce nouveau principe était un résultat naturel et facile à prévoir; qu'un jour ou l'autre il devait sortir du sein même des recherches physiques une explication plus satisfaisante. Les antécédents du dogme nouveau ne doivent donc pas être recherchés ailleurs que chez les Ioniens; il procède directement de leurs découvertes et de leurs erreurs.

Une idée nouvelle entre dans le domaine commun de deux manières: ou bien elle est une conséquence directe des opinions reçues, elle découle naturellement des idées en circulation; elle se produit alors sans qu'on s'en aperçoive, et l'on est tout étonné un jour de la rencontrer; ou bien elle est une protestation contre le passé, et cette marche est tout aussi naturelle que la première. Après avoir long-temps et inutilement exploré un ordre de faits, si l'on n'arrive à aucune découverte satisfaisante, on se lassera un jour ou l'autre, et l'on ira demander la solution cherchée à un ordre de faits opposés. Les révolu-

tions les plus importantes dans les idées n'ont pas eu d'autre source. C'est aussi ce qui est arrivé pour Anaxagore.

Aristote, dans sa Métaphysique (1), a parfaitement marqué cette marche des doctrines, et ce progrès nécessaire de la pensée : « Avant Anaxagore, dit-il, tous les » philosophes s'étaient attachés au point de vue de la ma- » tière et l'avaient considérée comme la cause unique. » Mais, arrivés à ce point, la chose elle-même les con- » duisit plus avant et les obligea à de nouvelles recher- » ches ; il est hors de doute que toute destruction, que » toute production procède de quelque principe, soit uni- » que, soit multiple. Mais d'où viennent ces effets, et quelle » en est la cause ? Ce n'est point certainement le sujet qui » est l'auteur de ses propres changements ; ni le bois, par » exemple, ni l'airain, ne sont la cause qui les fait chan- » ger d'état l'un et l'autre, et devenir lit ou statue : il y a » quelque autre chose qui est cause du changement. Or, » chercher ce quelque chose, c'est chercher un autre prin- » cipe, le principe du mouvement, comme nous l'appe- » lons... Le principe matériel ne suffisant point, les suc- » cesseurs de ceux qui l'avaient adopté, forcés par la vé- » rité elle-même à aller plus loin, recoururent au second » principe. En effet, que l'ordre et la beauté qui existent » dans les choses ou qui s'y produisent aient pour cause » ou la terre ou quelqu'autre élément de cette sorte, c'est » ce qui n'est guère vraisemblable, et l'on ne peut croire

(1) Met., I, 3,

» que les anciens philosophes aient eu cette opinion. D'ail-
» leurs rapporter à la fortune ou au hasard ces admira-
» bles effets était trop peu raisonnable.... Nous savons,
» à n'en pas douter, qu'Anaxagore s'appliqua à un nou-
» veau point de vue de la science. »

On peut ajouter à ces remarques qu'à l'époque où vécut Anaxagore, une sorte de mouvement général semblait déjà emporter les Grecs de l'étude de la nature à l'observation de l'homme. Cette tendance, qui devait aboutir dans Socrate à la complète séparation des doctrines morales et des systèmes de physique, se révèle dans Anaxagore par l'assimilation de l'intelligence humaine et de la cause ordonnatrice de l'univers. L'homme n'en est pas venu encore à se séparer complètement du monde externe; il s'absorbe en lui, et réclame à peine sa personnalité et son indépendance; mais s'il se confond avec l'univers qui l'environne, c'est qu'il a fait cet univers à son image, et l'a animé de l'intelligence qu'il sent vivre en lui-même. Sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres, Anaxagore n'a fait que réfléchir l'esprit général de son temps.

Sa doctrine doit se ressentir de ces diverses influences et des circonstances au milieu desquelles elle s'est formée. Comment a-t-on été conduit à l'intelligence? Par la recherche des lois de la nature. Quel but s'était-on proposé? L'explication de ces lois, et rien de plus. L'intelligence ne pouvait donc être étudiée qu'à propos de la nature, et dans ses rapports avec elle. On ne lui demandera qu'une seule chose d'abord, la solution des problèmes physiques. Bien plus : l'esprit humain, habitué

à demander compte à la nature extérieure des phénomènes dont elle est le théâtre, n'abandonnera pas tout d'un coup la voie qu'il s'est tracée. Il continuera les anciens procédés de la science, et n'aura recours à un principe nouveau que comme au dieu de la tragédie, pour trancher les difficultés reconnues insolubles. Ce n'est point là sans doute la meilleure méthode pour arriver à connaître l'intelligence souveraine. Au lieu d'être étudiée pour elle-même et dans son essence, elle n'est plus qu'une sorte d'appendice, et disparaît presque au milieu des spéculations physiques. Mais c'est déjà avoir fait un pas immense que de s'être élevé, à propos de l'expérience, à un principe, sinon tout-à-fait immatériel, du moins supérieur à la matière inorganisée, et placé en dehors de la sphère de son action. Les physiciens étaient avant tout des observateurs de la nature, et par conséquent, même après avoir rattaché l'univers à l'intelligence comme à son principe, ils devaient étudier l'univers en lui-même, contents d'avoir placé en tête de leurs recherches une cause qui donnât la raison dernière des phénomènes.

La théologie d'Anaxagore a été inspirée de tout point par sa physiologie. Les attributs qu'il donne à l'intelligence sont précisément ceux qui manquent aux éléments purement matériels pour produire et organiser. Enfin, lors même qu'il cherche à approfondir l'essence du νοῦς, c'est uniquement en vue du monde physique, et pour arriver à une conception rationnelle de la nature. C'est là ce qui fait qu'il parle à peine de ce qu'était l'intelligence avant qu'elle agît sur les éléments et débrouillât le chaos.

Il la fait intervenir au moment où son action est nécessaire pour organiser : « L'intelligence survient. » Mais qu'était-elle auparavant ? Son activité reposait-elle endormie ? Etait-elle purement intelligente et non motrice? Aucune de ces questions n'a été clairement résolue par Anaxagore, et cela, en effet, était complètement inutile pour le but qu'il se proposait.

Le point de départ de la notion d'intelligence pour Anaxagore est l'inertie primitive des éléments ; inertie qui résulte, non pas, comme on l'a supposé, de l'essence même des principes matériels, mais de leur mélange. Il ne dit nulle part que la matière soit inerte par sa nature. L'immobilité tient, selon lui, à ce que les homéoméries sont confondues ; à ce qu'elles se dominent et s'entravent l'une l'autre par leur union ; en un mot, à ce qu'aucune d'elles n'étant indépendante, ne peut agir sur les autres. De là résulte pour lui la nécessité d'un principe spécial existant seul et en lui-même, et distinct du mélange par son indépendance. L'opposition essentielle entre l'intelligence et les homéoméries est celle du moteur et de ce qui est mu. Or, l'intelligence ne peut produire le mouvement qu'en tant qu'elle se distingue des éléments sur lesquels elle doit agir. C'est de cette opposition qu'Anaxagore dérive les attributs essentiels de l'esprit. Ainsi, tandis que les homéoméries sont conçues par lui comme éternellement mélangées entre elles, et unies d'une manière indissoluble, l'intelligence, au contraire, est pure et sans mélange ; elle est seule en soi et ne dépend de rien autre chose; *νοῦς δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές, καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωῦτοῦ*

ἐστιν Anaxagore explique ensuite les raisons de cette différence : « Si l'intelligence n'était point libre et indépen-
» dante, si elle était mêlée à une chose quelconque (1),
» elle participerait de la nature de toutes ; car, dans tout,
« il y a une partie de tout. Les éléments auxquels elle
» serait unie l'empêcheraient d'agir comme elle fait en
» vertu de son indépendance. » (2) Placée ainsi en dehors de la sphère d'action des homéoméries, l'intelligence est libre de toute passivité ; elle embrasse tout et pénètre tous les êtres animés, grands ou petits ; elle est répandue au sein du mélange, sans se confondre avec lui ; elle est partout identique et semblable à elle-même : νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιος ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Ce dernier caractère surtout distingue l'intelligence des homéoméries ; pour celles-ci, aucune partie ne ressemble à une autre ; au sein du mélange, et même, après la séparation, tout est dans tout ; rien ne se ressemble absolument. L'intelligence, au contraire, est dans tous les êtres et ne se mêle à aucun d'eux ; elle habite en quelque sorte l'univers ; elle le remplit de son infinité, sans être altérée à ce contact ; elle est la même dans l'ensemble et dans les êtres particuliers, dans l'homme et dans le dernier des animaux.

Faut-il conclure de là que le premier moteur, par cela même qu'il est à l'abri de toute passivité, est absolument immobile ? Aristote l'assure ; mais il n'arrive à ce résultat

(1) Simpl., in phys. Arist., f. 33, b.
(2) Simpl., l. c.

que par voie d'interprétation, et ne s'appuie sur aucun texte positif d'Anaxagore. « Anaxagore, dit-il, est dans » le vrai lorsqu'il affirme qu'il n'y a pour l'intelligence » ni passivité ni mélange, puisqu'il en fait un principe » de mouvement; pour mouvoir elle doit être immobile; » pour connaître (κρατειν), il faut qu'elle soit sans mé- « lange. (1) » Simplicius reproduit le même raisonnement (2), mais sans y ajouter aucune preuve nouvelle. Il est probable qu'Anaxagore ne s'était point posé cette question, et qu'Aristote lui a attribué arbitrairement sa propre théorie sur le premier moteur immuable. Les éléments du mélange sont sans action sur le premier moteur : cela est vrai; mais ne peut-il point avoir un mouvement propre? Il était difficile d'ailleurs que cette haute abstraction d'un moteur immobile s'offrît tout d'abord à Anaxagore, dont la doctrine était fondée sur l'expérience; et si cette pensée s'est présentée à lui, elle n'a jamais eu la précision que lui attribue Aristote.

Pour expliquer l'ordre qui se manifeste dans l'univers en opposition avec la confusion primitive des éléments, il ne fallait point seulement que l'intelligence fût conçue comme moteur, il devait aussi y avoir en elle un principe d'ordre et d'harmonie; aussi ce double caractère se trouve-t-il constamment associé dans Anaxagore. De même que l'inertie des homéoméries tient à leur confusion, de même aussi l'idée du mouvement n'est jamais

(1) Phys, VIII, 5.
(2) In phys., Arist., f. 285, a.

séparée chez lui de celle d'organisation intelligente. Il semble avoir été conduit à ce résultat remarquable par l'observation des phénomènes de la vie et de l'intelligence dans l'homme. L'idée un peu étroite qu'il se forme de la cause première du mouvement montre assez du reste où il en avait trouvé le modèle.

L'expérience sensible abandonnée, Anaxagore, qui repoussait les explications purement physiques des Ioniens, était conduit presqu'inévitablement à chercher la solution du problême cosmologique dans l'observation interne; car il fallait que toutes les voies de l'expérience eussent été tentées, avant qu'on songeât à s'en affranchir. Il arrivait ainsi à réaliser l'homme dans l'univers; il donnait une âme à la nature, et établissait entre les deux substances distinguées par lui la même relation, la même subordination qui apparaît dans l'homme entre l'âme et le corps. L'âme humaine est une puissance active, mais elle est en même temps douée de sagesse et de connaissance; elle n'agit point au hasard, mais avec conscience, et d'après un plan déterminé; elle assigne un but à son activité et travaille en vue de ce but, quelquefois heureuse dans ses efforts, souvent aussi inférieure dans la lutte et vaincue par la résistance du corps ou des éléments extérieurs. Telle est, sur une plus large échelle, l'intelligence qui a organisé l'univers; elle n'est que l'âme humaine élevée à sa plus haute puissance, elle a toutes les qualités, mais aussi toutes les imperfections que nous trouvons en nous-mêmes. Elle organise, mais elle ne crée point; elle n'organise même que peu à peu et avec de pénibles efforts. L'imperfection des éléments du mélange lui oppose une

résistance invincible, et jamais elle ne pourra réaliser complètement l'harmonie. Le caractère essentiel de son activité ne la distingue pas non plus de l'âme humaine ; pour elle, mouvoir c'est connaître ; agir, c'est organiser. Cette union de la force motrice et de la connaissance résulte des paroles d'Anaxagore : Il dit que « l'intelligence connaît tout, et ce qui est mélangé, et ce qui est séparé et distingué (1) ; » et non seulement elle connaît, mais elle est la source de tout ordre et de toute harmonie : « ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est actuellement et ce qui sera, l'intelligence a tout ordonné (2). » Anaxagore dit encore, dans le même passage, que le mouvement sépare et organise. C'est là ce qui lui faisait considérer l'intelligence comme la cause du bien et de l'ordre. Aristote et Simplicius disent à plusieurs reprises que l'intelligence a un but dans son action, et que ce but est le bien (3). Ils ajoutent aussi qu'elle est le bien lui-même en tant qu'intelligence ; mais c'est là une idée toute péripatéticienne, et il est difficile de croire qu'Anaxagore ait songé à cette identification de la cause efficiente et de la cause finale, du moteur et de la fin du mouvement. Cette question, s'il l'eût traitée, trouvait naturellement sa place dans le passage où il expose la nature du νοῦς et la pro-

---

(1) Καὶ τὰ συμμισγόμενα τε καὶ ἀποκρινόμενα, καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς. Simplic., in phys. Arist., f. 33, b.

(2) Καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἐστι, καὶ ὁποῖα ἔσται. πάντα διεκόσμησε νοῦς. Simplic., l. c.

(3) De anim. 1, 2; met. XII, 2. Simplic., in h. l.

duction du mouvement; nous possédons ce fragment, et il ne renferme pas un mot qu'on puisse interpréter favorablement à l'opinion d'Aristote. Anaxagore ne s'est inquiété que d'une chose, rattacher le mouvement et l'ordre à l'intelligence comme cause productrice; il n'a pas pénétré plus avant dans la nature du moteur. On ne peut pas admettre non plus, malgré les témoignages positifs d'Aristote (1) et de Plutarque (2), qu'il ait mis entre l'intelligence et la matière l'opposition qui existe entre le bien et le mal. Que cette opinion se soit produite au milieu d'une école de métaphysiciens, chez Platon par exemple, qui professait pour la matière un dédain superbe, il n'y a rien là d'étonnant. Mais il implique qu'Anaxagore, livré à l'étude de la nature et passionné pour les recherches physiques, se soit abandonné à ces sortes de récriminations contre la matière. Il le pouvait d'autant moins qu'il n'avait point parfaitement distingué la matière de l'intelligence. L'assertion d'Aristote, qui seule a quelque valeur, ne doit être regardée que comme une induction tirée de la confusion des homéomeries.

La conception d'une intelligence, cause du bien et de l'ordre dans l'univers, peut conduire aisément à l'idée d'une providence; et cette idée paraît s'être présentée, quoique vaguement, à Anaxagore. Il dit non seulement que l'intelligence produit le mouvement primitif, mais qu'elle le continue et qu'elle organisera de plus en plus; il lui attribue même la connaissance de l'avenir; mais il ne distin-

(1) Met. 1, 6.
(2) De Isid. et Osir., c. 48.

gue pas l'action physique et l'action morale, ou plutôt on ne trouve rien chez lui qui puisse se rapporter directement à un gouvernement moral de l'univers; de son temps même cette distinction était impossible : avant d'attribuer à la cause première une intervention bienveillante dans les choses de ce monde, avant de la considérer comme un principe de justice, il faut qu'on soit arrivé à déterminer les notions morales, à se faire une idée vraie de la destinée de l'homme, du juste et de l'injuste; c'est ce que n'avait pas fait Anaxagore : le caractère astronomique de sa doctrine l'avait amené à étudier l'ordre plutôt dans l'harmonie des sphères célestes que dans la vie humaine; c'est pourquoi, au lieu de donner à la vie un but pratique, il la dirigeait tout entière vers la contemplation; il faisait consister dans l'étude des lois du monde et la sagesse et le bonheur. Il n'est donc pas étonnant qu'occupé uniquement du point de vue physique, il n'ait considéré dans le gouvernement de l'univers que le côté le moins élevé, le moins capable de nous initier à la science de l'intelligence.

Il n'est pas impossible cependant de reconnaître un vague pressentiment de cette intervention morale dans le caractère tout divin de l'intelligence humaine; puisque l'intelligence souveraine habite dans chacun de nous, selon Anaxagore, qu'elle est la même et dans la nature et dans l'homme, il est à supposer qu'il lui avait attribué l'ordre et la sagesse dans la pensée humaine, tout aussi bien que l'harmonie et la régularité de la nature.

Ce qui contribue surtout à voiler dans la suite de son exposition cette notion de providence, c'est l'existence

absolue qu'il attribue au mélange. La matière est éternelle tout aussi bien que l'intelligence ; elle a par conséquent une sorte de puissance qui lui est propre, elle limite l'action de l'intelligence, elle ne se laisse pénétrer qu'imparfaitement par elle. L'intelligence est seulement organisatrice et non créatrice ; elle arrange et ordonne, mais elle ne produit rien ; tout existait déjà dans les homéoméries. Tous les efforts tentés par Anaxagore pour distinguer les deux ordres de faits n'ont donc abouti qu'à créer un dualisme d'autant plus rigoureux que l'une des substances a moins d'action sur l'autre. Chez Aristote et Platon le dualisme s'efface autant que possible ; la matière se réduit à une pure abstraction ; elle n'a d'autres propriétés que l'existence. Pour Anaxagore, au contraire, elle contient l'univers en acte et en réalité. Mais cela n'étonnera nullement si l'on songe que l'idée de la création est toute chrétienne, et que le dualisme ici signalé apparaît plus ou moins dans tous les philosophes anciens. Anaxagore a été conduit à ce résultat par l'expérience, et en particulier par l'étude de l'homme : l'intelligence chez l'homme organise et ne crée pas: elle ne produit rien d'une manière absolue ; mais elle sépare et distingue, réunit et compose. C'était déjà beaucoup que de s'être élevé dans cette voie de la nature à l'homme, et l'on ne peut sans injustice demander à un philosophe né au milieu des religions anthopomorphiques de la Grèce, de s'affranchir complètement des préjugés anciens et des idées reçues.

On a fait à notre philosophe un reproche plus grave et dont il est difficile de le justifier complètement ; celui

de n'avoir pas suffisamment distingué la force motrice de la matière organisée par elle (1). Il ne suffit point en effet de séparer l'intelligence du mélange, et de lui donner une existence indépendante ; la liberté et l'existence propre sont plutôt la condition que la cause véritable du mouvement; il fallait trouver dans la nature même de l'intelligence, dans son essence spirituelle et immatérielle, la raison de son activité. A envisager l'ensemble du système d'Anaxagore et sa tendance, il est évident que l'idée d'une opposition absolue entre l'esprit et la matière a dû se présenter à lui ; mais il est vrai aussi que cette opposition ne se dessine pas toujours très-nettement, soit à cause de l'imperfection de son langage, soit à cause de l'embarras de sa pensée. D'après Aristote (2), Anaxagore avait attribué à l'intelligence l'unité et la simplicité, ce qui trancherait la question; car concevoir une substance infinie comme essentiellement une et simple, c'est implicitement la déclarer immatérielle. Jean Philopon va plus loin (3): « Anaxagore, dit-il, » affirmait que l'esprit n'est ni mélangé ni soumis à au- » cune passivité, c'est-à-dire qu'il est incorporel. » Proclus (4), et Asclepius de Tralles, dans son commentaire sur le premier livre de la Métaphysique d'Aristote, disent aussi que l'intelligence d'Anaxagore était immaté-

(1) Tiedemann., Hist. de la phil. anc., I, p. 329, 331, 332.

(2) De anim., I, 2; Met. I, 6, 7.

(3) In Arist. de anim., f. 9. τοῦτον τὸν νοῦν καθαρὸν ἔλεγε καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμιγῆ, τουτ' ἐστιν ἀσώματον.

(4) T. 6, p. 217, éd. Cousin.

rielle ἀσώματον. Diogène de Laërte la distingue positivement de la matière (1). « Anaxagore le premier a ajouté » l'intelligence à la matière. » Enfin tous les historiens célèbrent à l'envi Anaxagore comme ayant le premier donné une explication rationnelle de l'univers (2). En présence de cette unanimité de témoignages, on ne peut invoquer contre l'immatérialité de l'intelligence ce que Plutarque (3) et Stobée (4) disent de l'âme humaine, à savoir, qu'Anaxagore l'avait déclarée corporelle et aérienne. Mais d'un autre côté, si l'on consulte les paroles d'Anaxagore, on sera forcé de reconnaître que, pour lui, le caractère distinctif de l'intelligence n'était point l'immatérialité; ses expressions même, rigoureusement interprétées, conduiraient à la regarder comme corporelle. Il oppose l'intelligence aux éléments mélangés; mais il ne dit nulle part qu'elle se distingue de ces éléments autrement que par son homogénéité et son indépendance. Il la conçoit comme une substance partout semblable à elle-même, ὅμοιος, très-subtile, λεπτότατος (5), et répandue dans tous les êtres sans se mêler à aucun. L'insistance même qu'il met à prouver que l'intelligence est sans mélange prouve qu'il ne s'était point élevé plus haut dans la distinction de l'intelligence et des

---

(1) Vie d'Anax. πρῶτος τῇ ὑλῇ νοῦν ἐπεστησεν.

(2) Arist., phys. VIII, 5; de anim. I, 2, III, 4; Cicer. de nat. deor., I, 1; Acad. II, c. 37.

(3) Placit., IV, 3.

(4) Ecl. phys., p. 796.

(5) Anax. apud Simpl., in phys. Arist., f. 33, b.

homéoméries. La différence est plutôt dans les attributs que dans l'essence : d'une part, la pensée et le mouvement intelligent ; de l'autre, l'inertie et le désordre. Quant à la cause de cette différence, on est réduit à la supposer, car Anaxagore ne l'a point formellement énoncée. Il ne disait même point que la cause motrice fût une et simple, quoiqu'on puisse, avec Aristote, conclure ces deux attributs de la notion même d'une intelligence organisatrice distincte des éléments multiples, et existant seule et en elle-même. Ce qui prouve qu'il ne l'avait point positivement appelée une, c'est que Simplicius se demande (1) si l'élément un, c'est le mélange infini, ou l'intelligence qui sépare et divise.

Ce qui montre d'une manière plus décisive encore qu'Anaxagore n'avait guère insisté sur la nature incorporelle de l'intelligence, c'est qu'Archélaüs, son disciple, revient immédiatement à la conception d'un moteur matériel, d'une intelligence aériforme. Combien d'ailleurs devait-il être difficile de dégager tout d'un coup l'être spirituel de toute notion étrangère ! Il fallait pour cela que cet être fût étudié en lui-même, et non pas seulement dans les attributs qui le mettent en rapport avec le monde; Anaxagore ne s'inquiétait, au contraire, que de ses manifestations extérieures. Il l'avait conçu à l'image de l'âme humaine, qui, par ses attributs, se distingue aisément des éléments purement matériels, mais qui, par son essence,

(1) In phys. Arist, f. 33.

semble, même chez lui, conserver quelques rapports avec ces éléments.

On peut dire, avec Aristote, (1) qu'Anaxagore a vu et n'a pas vu la vérité. En partant des qualités qu'il reconnaît au principe intelligent, on arrivera par une induction légitime, à le concevoir comme un, simple et immatériel; mais si l'on tient à ne point exagérer la portée de sa pensée, il faudra reconnaître que ces diverses notions n'ont pas acquis chez lui assez de précision pour se formuler nettement, et que sous ce rapport sa doctrine devait recevoir du temps un plus large développement. Son système ressemble aux conceptions poétiques des premiers temps, qui renferment toutes choses, et desquelles on peut tirer les opinions les plus opposées, précisément parce qu'elles n'ont pas encore de caractère déterminé. De même aussi cette confuse synthèse, qui se trouve au point de départ de toutes les spéculations philosophiques, contient les éléments de tous les progrès ultérieurs : on peut les y démêler par l'analyse; mais le plus souvent ces conséquences ont échappé à l'auteur.

Le rôle d'Anaxagore nous semble donc devoir être limité à la détermination exacte de quelques-uns des attributs essentiels de la matière et de l'intelligence. Il a opposé l'identité de substance au mélange; le mouvement à l'inertie ; la pensée intelligente au désordre ; mais il n'a point cherché la cause de cette opposition dans une définition plus exacte de la matière et de l'esprit. L'intelli-

(1) Met., I, 7.

gence lui apparaît comme une substance générale de la pensée et de l'ordre, répandue dans l'infini, partout présente, dans le mélange primitif et dans les êtres séparés; il entrevoit même qu'elle diffère par sa nature des éléments grossiers de la matière, puisqu'il la regarde comme extrêmement subtile; mais il s'arrête là et ne la définit nulle part une substance immatérielle. On pourrait croire cependant que l'idée d'une intelligence immatérielle semble résulter de la théorie qu'il adopte sur le plein absolu de l'espace. Puisqu'il n'y a point de vide dans la nature, et que les homéoméries forment un continu, comment concevoir une matière, quelque subtile qu'elle soit, répandue au sein de l'ensemble? Mais Anaxagore a-t-il vu cette contradiction, lui qui supprime le vide et admet en même temps l'existence du mouvement?

Ce qui est hors de doute, c'est que l'intelligence ne doit pas être confondue avec les homéoméries, avec l'air, par exemple, qui est un des éléments du mélange, et qui, selon Anaxagore, contient les germes de toutes choses. Même en admettant, avec Plutarque et Stobée (1), qu'Anaxagore avait défini l'âme une substance éthérée, il n'en résulterait nullement que la cause première intelligente eût le même caractère. Il suffirait, pour résoudre la difficulté, de distinguer la vie, l'âme matérielle, ψυχήν, qui peut très-bien dépendre de l'un des éléments du mélange, de l'intelligence placée au-dessus de ces éléments, présente au milieu du mélange et non confondue avec lui.

---

(1) Stob., loc. cit.

Nous savons à n'en point douter qu'Anaxagore établissait une relation intime entre l'intelligence universelle et les intelligences particulières, entre le fini et l'infini : en cela, il se montrait parfaitement conséquent à sa doctrine sur les homéoméries. Cette union de toute intelligence, grande ou petite, dans l'univers, répond chez lui à l'union de tous les éléments matériels, à l'unité du monde sensible, même après la séparation des germes différents. De même que l'existence des êtres matériels n'est que relative, chacun d'eux tenant au tout par des liens indissolubles, et n'étant qu'une partie de l'infini, de même aussi toute intelligence finie n'a qu'une existence relative; elle est en quelque sorte la prédominance de l'intelligence universelle dans tel être particulier; au fond, il n'y a qu'une seule et même intelligence qui est infinie. C'est ce qu'il exprime en disant que « toute intelligence est la même, » grande et petite (1), et qu'il est des êtres dans lesquels » elle habite (2). » Il s'agit ici de ceux dans lesquels se montrent plus particulièrement l'organisation et la vie, l'homme, les animaux, peut-être même les plantes, qui sont des êtres animés enracinés à la terre. La conséquence de cette doctrine, c'est que non seulement l'intelligence est dans le monde, mais qu'elle est l'âme universelle et la vie de la nature. « L'intelligence, à titre d'être par excel- » lence, est où sont toutes choses, au sein de l'ensemble,

(1) Ap. Simplic. in phys. Arist., fol. 33, a.

(2) ἔστιν οἵσιν καὶ νοῦς ἐστι. Anax. ap. Simplic. in Phys., f. 35, a.

» au sein de l'alliance et du dégagement (1). » Elle se distingue de l'ensemble, auquel elle imprime le mouvement, de la même manière que dans l'homme l'âme se distingue du corps qu'elle anime; en un mot, elle joue ici le même rôle que l'air infini, principe de toute vie, âme de l'homme et de la nature, dans la doctrine d'Anaximène. Anaxagore ne supprime pas pour cela l'âme individuelle et les existences particulières; mais il s'en occupe peu, absorbé qu'il est dans le contemplation de l'ensemble. Asclepius dit (2) qu'il n'avait point traité en particulier des êtres incorporels; Aristote lui reproche aussi d'avoir confondu l'âme et l'intelligence (3), et c'est sans doute à cette confusion qu'il faut attribuer le peu d'importance qu'il attachait aux recherches pratiques (4), et sa prédilection pour l'observation des phénomènes célestes; c'est pour cela qu'il plaçait dans la contemplation de l'harmonie universelle le but et le bonheur de la vie (5).

L'intelligence, telle que la conçoit Anaxagore, a tous les attributs essentiels de la divinité, et quoiqu'il ne parle pas de Dieu dans ses écrits, il est impossible qu'il n'ait point associé cette notion à celle du moteur infini. L'explication qu'il donnait des allégories d'Homère montre suffi-

---

(1) ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἐστί τε κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἕνα καὶ τα ἄλλα παντα ἐν τῷ πολλὰ περίεχοντι, καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι, καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις. Anax. ap. Simpl. in phys. Arist., f. 32, b.

(2) Comm. in Met. ar., I.

(3) De Anim., I, 2.

(4) Arist. Eudem., V, 7.

(5) Arist. Eudem, I, 5.

samment qu'il voulait substituer aux dieux de la Grèce un principe supérieur, un Dieu qui les comprît et les résumât tous. On a supposé que, s'étant élevé à une conception plus pure de la divinité, il n'avait point voulu lui donner un nom prostitué par les Grecs. Cela se peut; mais ce n'est là qu'une raison très-secondaire. S'il a donné à la divinité un nom nouveau, c'est que tout était nouveau dans sa doctrine. L'idée de Dieu renfermait chez les anciens une foule d'idées fausses et embarrassantes pour le philosophe. Il ne pouvait se servir du mot vulgaire sans abaisser en quelque sorte sa doctrine au niveau des superstitions populaires : il a donc dû recourir à une expression plus scientifique, qui fût en même temps une définition et résumât toute la pensée de son système. Euripide, son disciple, qui n'était point tenu à la même sévérité de langage, emploie le mot θεός pour désigner l'intelligence: « Un Dieu habite en nous, » dit il, θεός τις ἐν ἡμῖν, en faisant allusion à la doctrine d'Anaxagore sur l'identité de toute intelligence. Le Dieu d'Anaxagore ne ressemble ni à Jupiter, ni à Mercure; il n'est point une personne, un être fini et déterminé, le roi de l'univers : c'est un agent universel, une substance générale qui n'est point placée en dehors du monde, mais qui le gouverne en le pénétrant et en s'incorporant à lui. Quoiqu'il soit appelé une intelligence, il conserve au fond, et quant à son mode d'action, beaucoup plus de rapports avec l'air d'Anaximène ou le feu d'Héraclite qu'avec les dieux athéniens; le nom de Dieu, dans son acception ordinaire, ne saurait donc lui convenir. Ainsi s'explique l'accusation d'athéisme intentée à Anaxagore : son moteur universel n'était pas un

dieu, et ses contemporains ne pouvaient manquer de comprendre qu'il n'y avait rien là d'analogue à ces dieux bien sensibles et bien palpables créés par l'imagination des poètes ou le ciseau des artistes.

L'intelligence ainsi définie et distinguée, il restait à montrer son action dans l'univers, et à lui rapporter tous les phénomènes dans lesquels apparaît l'intelligence et la sagesse. S'il faut en croire Platon, Aristote, et tous ceux qui ont suivi leur jugement, ce serait-là le côté faible de sa doctrine. Ils lui reprochent avec amertume de n'avoir pas su employer le nouveau principe qu'il avait découvert, et de lui avoir substitué partout des causes aveugles et inintelligentes. Socrate s'exprime ainsi dans le Phédon (1) : « Je vois un homme qui ne fait aucun usage » de l'intelligence, et qui rapporte l'arrangement de l'u- » nivers, non point à des causes véritables, mais à des » airs, des éthers et d'autres sottises de ce genre. » Aristote porte le même jugement dans sa Métaphysique (2) : « Ces philosophes ressemblent à des soldats mal exercés; » ils frappent souvent de beaux coups; mais la science » n'est pour rien dans leur conduite... Anaxagore se sert » de l'intelligence comme d'une machine pour la forma- » tion du monde; et quand il est embarrassé d'expliquer » pour quelle cause ceci ou cela est nécessaire, alors il » produit l'intelligence sur la scène; mais partout ailleurs » c'est à toute autre cause plutôt qu'à l'intelligence qu'il

(1) § 47, p. 98.
(2) I, ch. 4.

» attribue la production des phénomènes. » Clément d'Alexandrie reproche également à Anaxagore (1) de s'être fait une fausse idée de la cause productrice, de lui avoir substitué des tourbillons aveugles, et d'avoir laissé dormir l'intelligence dans la paresse et le désœuvrement.

Ces diverses accusations sont fort exagérées; car Anaxagore, loin de supprimer l'intelligence, l'admettait comme partout présente; il signalait en particulier son action dans les phénomènes de la vie; mais ce point bien constaté, après avoir rattaché le mouvement et l'organisation de la matière à une cause intelligente, il revenait à l'observation des phénomènes et se renfermait dans l'expérience, ce qui était conforme aux procédés de la physique, suivant la remarque de Simplicius (2). Sa méthode ne ressemble en rien à celle de Platon et d'Aristote; ce qui pour eux était le point de départ de la science en était au contraire le terme et le résumé pour Anaxagore. Il était donc difficile qu'à une époque où les recherches métaphysiques s'étaient substituées à l'étude expérimentale de l'univers, la marche qu'il a adoptée ne fût point critiquée. Il ne débute point par des conceptions générales, par cette intuition supérieure qui, chez les métaphysiciens, domine l'expérience et souvent l'altère en s'imposant à elle; il va du monde à Dieu et non de Dieu au monde. Cette méthode était non seulement la meilleure, mais la seule praticable dans l'interprétation de

(1) Strom., II, p. 364.
(2) In phys. Arist., f. 33, a.

la nature ; c'est pour l'avoir abandonnée qu'Aristote et Platon ont engagé la physique dans une fausse voie et l'ont égarée pendant vingt siècles. Au point de vue des sciences naturelles, Anaxagore a sur eux une immense supériorité, en ce qu'il explique le monde physique avec des principes physiques, la matière avec de la matière. Successeur des physiciens, engagé à leur suite dans l'étude des phénomènes, il ne pouvait procéder autrement. Et, en effet, s'il est vrai de dire que Dieu est la cause première de toutes choses, il est vrai aussi que cette cause est cachée, que nous ne pouvons la saisir directement, et qu'elle ne se manifeste à nous qu'au moyen d'intermédiaires. Ces intermédiaires sont les seules choses que nous puissions connaître réellement : c'est si l'on veut le moi humain de Socrate, mais c'est aussi la nature extérieure des Ioniens. La nature a des lois, la matière des propriétés qui doivent être étudiées en elles-mêmes, et non déduites de l'essence de Dieu. Dans la science de la nature, c'est surtout la nature qu'il faut interroger, sauf ensuite, là où s'arrête la faculté d'expliquer physiquement, à recourir à un autre ordre de faits, au principe organisateur.

Le résultat de cette méthode dans Anaxagore, c'est, comme s'en plaignait Socrate, la recherche à peu près exclusive des lois du monde physique. Il explique l'organisation de l'univers par les mouvements de l'air et la chaleur du soleil. Il a recours sans cesse à ces tourbillons inintelligents dont parle Clément d'Alexandrie ; mais il serait injuste de prétendre pour cela qu'il a supprimé Dieu du monde ; Dieu est au point de départ. Anaxagore

a su, chose rare et dont les plus grands génies se sont montrés seuls capables, conserver à la matière toute sa dignité, et manifester en même temps l'action organisatrice de la cause intelligente. On pourrait même aller plus loin et trouver dans sa doctrine des preuves manifestes de l'intervention continue de l'intelligence dans le maintien de l'ordre et le gouvernement des êtres. Elle prévoit l'avenir, elle conserve l'arrangement établi, et le rend de plus en plus parfait; elle garde et surveille, pour nous servir des expressions de Simplicius (1). Cette action de l'intelligence lui semble même si illimitée, qu'il ne laisse dans l'univers aucune place au hasard (2) ou à la fortune, et rapporte tout à des lois sages et raisonnables. De même que l'homme règne sur les animaux, et les fait servir à ses besoins, non point par hasard, mais en vertu de l'intelligence qui est en lui (3), de même aussi la cause première organise et gouverne toute chose en vertu de sa science infinie et de son intelligence.

Une dernière difficulté reste à éclaircir à propos de l'action de l'intelligence dans l'univers. L'intelligence est de sa nature une cause du mouvement et elle est éternelle. Il suit de là qu'elle a dû éternellement mouvoir et organiser. Telle n'est point cependant la doctrine d'Anaxagore. Il affirme expressément que le mouvement a

---

(1) In phys. Arist., f. 33, a.
(2) Suidas au mot Anaxag.; Alex. Aphrod. de fato, § 2.
(3) Plut. placit. phil., II, 8.

eu un commencement ἐρξατο ὁ νοῦς κινῆν (1), ce qui s'accorde du reste avec l'immobilité éternelle qu'il attribue aux homéoméries. Ce qui montre encore que dans sa pensée l'organisation avait eu un commencement, c'est qu'il dit que l'intelligence connaissait le mélange primitif et qu'elle a tout ordonné : « *ce qui devait être,* » ce qui a été et ce qui est (2). » Elle n'a donc point toujours été en rapport direct avec les homéoméries. Elle connaissait le mélange avant d'agir sur lui, de le pénétrer et de le dissoudre. C'est ce qui résulte clairement de nombreux passages d'Aristote (3), de Simplicius (4) et de Thémistius (5).

Aristote avait déjà remarqué combien il était difficile de concilier cette partie du système d'Anaxagore avec la supposition d'une intelligence éternellement en acte (6), et il en concluait, malgré les assertions contraires d'Anaxagore lui-même, qu'au fond de sa pensée l'organisation avait dû être éternelle. En effet, un des points fondamentaux de cette doctrine est l'union de la force motrice et de la connaissance ; l'intelligence meut en tant qu'elle connaît et qu'elle est un principe d'ordre et de bien. On ne peut concevoir dès lors qu'elle ait été pendant un temps infini intelligente et non motrice. Sim-

(1) Anax. Ap. Simpl. in Arist., phys., f. 67, a.
(2) Id, f. 33, b.
(3) Phys., IV, 4; VIII, 8.
(4) In Arist., phys., f. 272, b.
(5) Id., f. 58, b.
(6) Met., XII, 6.

plicius, frappé de cette contradiction, dit sans donner aucune preuve à l'appui, qu'Anaxagore ne parlait d'un commencement du mouvement que pour la régularité de son système (1). Ritter, qui a adopté la même opinion (2), est obligé de recourir à la subtile hypothèse d'un mouvement infiniment faible, imperceptible à l'origine, et éternel dans le passé comme dans l'avenir. Mais cette supposition est démentie par Anaxagore lui-même, qui attribue au mouvement premier « une vitesse » dont nous ne pouvons nous faire aucune idée (3). »

Cette question de l'éternité du monde qui a tant occupé les philosophes après Anaxagore, n'avait pas pour lui la même importance. Il lui fallait un principe du mouvement, et il l'a introduit à un moment donné, sans approfondir davantage. Ici encore l'expérience lui a servi de guide. L'homme est aussi une cause de mouvement ; quand il veut agir sur la matière, il lui faut d'abord une grande dépense d'énergie ; mais une fois qu'il s'en est rendu maître, il peut modérer ses efforts, sans que le mouvement soit pour cela ralenti. Ainsi procède l'intelligence; elle ne peut résoudre le mélange primitif qu'en agissant fortement sur lui ; mais plus tard, lorsqu'elle l'a pénétré, elle ralentit le mouvement, et son action cependant se perpétue en se propageant chaque jour davantage. Cette manière de concevoir la divinité

(1) In Arist. phys., f. 257, b.
(2) Hist. de la phil. ionienne, p. 255 et suiv.
(3) Anax. ap. Simpl. in phys. Arist., f. 8, a.

est encore grossière et tout expérimentale; mais il ne faut pas oublier que nous sommes au début de la science.

Puisque l'intelligence n'a pas toujours été unie aux éléments, que faisait-elle à l'origine? Sommeillait-elle au sein de l'ensemble, ou bien était-elle déjà active, quoique concentrée en elle-même? Anaxagore ne le dit pas, et si quelques-unes de ses expressions peuvent autoriser à penser que déjà elle était douée d'une activité intelligente, puisqu'elle « connaissait le mélange, » on ne saurait voir là, avec Simplicius, l'idée d'une organisation intelligible opposée à l'organisation sensible (1). C'est là une conception beaucoup plus récente, toute métaphysique, et dont on ne trouve aucune trace avant Platon.

§ 3.

Production du mouvement et organisation de l'univers.

Deux principes bien distincts entrent dans la cosmogonie d'Anaxagore, la matière et l'intelligence, et ces principes, quoique subordonnés l'un à l'autre, placés dans une étroite relation, conservent cependant une sorte d'indépendance, et agissent chacun de leur côté dans l'organisation de l'univers. La matière est inerte et passive au milieu du mélange; mais une fois que les homéomeries, séparées et rendues à elles-mêmes par l'action du mouvement, ont pu manifester leurs propriétés auparavant neu-

(1) Simpl. in phys. Arist., f. 33, b; 149 et 257, b.

tralisées, elles deviennent causes d'un grand nombre de phénomènes particuliers, et interviennent d'une manière active dans la production des êtres. L'intelligence, au contraire, est essentiellement active et organisatrice de sa nature; mais en contact avec les éléments, elle s'amoindrit sous l'action limitative de la matière, elle se manifeste plus ou moins, elle disparaît même quelquefois tout-à-fait, et semble se retirer de l'univers. Anaxagore échappe, il est vrai, à tout reproche sérieux de contradiction et de dualisme, en plaçant l'intelligence au point de départ, comme cause première de toutes choses; mais cette conception de deux principes absolument distincts n'en contribue pas moins à jeter du trouble dans son exposition. On y chercherait vainement une idée unique à laquelle puissent se rattacher tous les détails de son système : tantôt il est dominé par le point de vue de l'intelligence, et alors il étend autant que possible l'action de la cause première; il cherche des traces de vie et d'intelligence jusque dans les animaux et dans les plantes; tantôt, au contraire, il se renferme dans le domaine physique, et ses explications voilent plutôt qu'elles ne manifestent l'action de l'intelligence. Ce manqne d'unité ne permet pas de donner une exposition tout-à-fait régulière de cette partie de son système, obligé qu'on est de le suivre de l'un à l'autre point de vue.

L'action du νοῦς, un peu voilée dans l'explication des phénomènes particuliers (1), se montre sans restriction

(1) Simplicius (in phys. Arist., f. 33, a), le justifie par l'exemple

dans la description de l'organisation primitive du monde; tous les attributs de l'intelligence, activité motrice, science sans bornes, prévision de l'avenir, y sont invoqués en même temps (1) : « Sa pensée embrasse toutes choses, sa » puissance est sans bornes. Tous les êtres vivants, grands » et petits, sont sous sa dépendance. Le mouvement uni- » versel relève de l'intelligence; c'est elle qui l'a produit à » l'origine : faible d'abord, il s'étendit ensuite, et se déve- » loppera encore davantage. Ce qui était mêlé, ce qui est » séparé et distingué, tout tombe sous le regard de l'in- » telligence; ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est » maintenant et ce qui doit être, elle a tout ordonné : c'est » d'elle qu'émane le mouvement qui entraîne actuellement

---

de Platon, qui dans le Timée avait aussi eu recours à des agents secondaires, le froid et la chaleur.

(1) Καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει, καὶ ἰσχύει μεγίστον. Ὅσα γε ψυχὴν ἔχει, καὶ μείζω καὶ ἐλάττω, πάντων νοῦς κρατεῖ. Καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλεῖον περιχῶρέει, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα, καὶ διακρινομενα, πάντα ἔγνω νοῦς. Καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἐστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην ἣν νυν περιχωρέει τὰ τε ἄστρα, καὶ ὁ ἥλιος, καὶ ἡ σελήνη, καὶ ὁ ἀὴρ, καὶ ὁ αἰθὴρ, οἱ ἀποκρινόμενοι. Ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραίου τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμόν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. Ap. Simplic. in phys. Arist., f. 33, b.

» les astres, le soleil, la lune, l'air et l'éther, depuis qu'ils » ont été séparés de l'ensemble. Le mouvement circulaire » lui-même produisit la séparation ; le léger se sépara du » dense, le chaud du froid, le sec de l'humide, la lu- » mière des ténèbres. »

La distinction des éléments fut donc le résultat d'un mouvement circulaire de translation dans l'espace, dont l'action était assimilée par Anaxagore lui-même à celle d'un tourbillon. Ici encore se montre la tendance expérimentale. Le mélange primitif, qu'il appelait aussi l'ensemble, « l'infini ambiant, » τὸ περιέχον (1), peut être comparé à un liquide dans lequel des corps de différente nature se trouvent en suspension et confondus entre eux. Lorsqu'un mouvement circulaire, Δίνη, est imprimé à ce liquide, ce mouvement se généralise peu à peu, allant des extrémités au centre ; les corps les plus lourds se dégagent d'abord, et sont entraînés au milieu ; puis la séparation se prononce davantage sous l'action continue du mouvement : les corps se distinguent nettement, et se disposent dans un ordre déterminé, les plus denses au centre, les plus légers aux extrémités. La séparation cependant n'est pas complète ; quelques parcelles de chacun des éléments confondus restent mélangées à l'ensemble du liquide ambiant : elles se dégagent de plus en plus, sans qu'on puisse jamais arriver à une distinction absolue. Cette simple conception, empruntée à l'expérience sensible, suffisait à Anaxagore pour expliquer, non seulement le dégagement

(1) Anax. ap. Simpl. in phys. Arist., f. 38, b.

primitif, mais encore tous les phénomènes particuliers, par exemple, la diversité des mouvements célestes sous l'action d'un principe unique, l'immobilité de la terre au centre du ciel (1), la disposition des éléments; elle introduisait la régularité au milieu de la diversité de la nature; elle conciliait enfin les apparences sensibles, la pluralité des êtres, l'existence individuelle avec l'idée d'une unité vivante au sein de l'ensemble.

Le mouvement, une fois produit, se répand de proche en proche, et la séparation devient de plus en plus profonde, ce qui s'accorde parfaitement avec l'idée un peu étroite qu'Anaxagore se formait de la divinité : « Lorsque l'esprit, dit-il, eut commencé à imprimer le mouvement, » la séparation s'opéra au milieu de l'ensemble auquel » ce mouvement était imprimé; partout où le mouvement » se faisait sentir le dégagement s'opérait, et à mesure que » les éléments recevaient l'impulsion et se séparaient, l'action du mouvement circulaire ne faisait qu'accélérer le » dégagement (2). » Cette propagation du mouvement devait tenir, dans la pensée d'Anaxagore, d'une part à l'inertie des homéoméries, qui ne peuvent modifier l'impulsion qu'elles ont reçue, et de l'autre à l'action non inter-

---

(1) Simpl. in Arist., de cœlo, f. 91.

(1) Ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο. Καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη. Κινουμένου δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι. Anax. ap. Simplic., in Arist. phys., f. 67, a.

rompue de l'intelligence. Agissant ainsi peu à peu, elle pouvait sans fatigue triompher des résistances de la matière ; elle pénétrait plus avant dans les choses, et, semblable à l'homme, qui part de faibles commencements pour réaliser de gigantesques travaux, elle s'appuyaît sur l'ordre qu'elle avait réalisé, pour aller plus loin encore dans l'organisation de la matière. La seule différence que l'on puisse signaler entre l'action de l'intelligence suprême et celle de l'homme est une différence de degré, et non de nature. Anaxagore comparant les mouvements qui s'accomplissent sous nos yeux, et ceux qui ont lieu dans les espaces infinis du ciel, s'exprime ainsi (1) : « C'est ainsi » que chez nous le mouvement circulaire et le dégage- » ment sont le résultat de la force et de la vitesse : c'est la » vitesse qui produit la force ; mais les mouvements cé- » lestes ne ressemblent en rien, pour la vitesse, à ceux » que l'on voit aujourd'hui parmi les hommes ; ils sont » incomparablement plus rapides. » Quelle puissance ne fallait-il pas, en effet, pour ébranler cette masse si compacte des homéoméries, et dissoudre l'éternelle unité de l'ensemble? L'intelligence elle-même ne pouvait tout d'un coup suffire à cette tâche immense ; elle ne l'accomplira jamais complètement.

---

(1) Οὕτω τουτέων περιχωρούτων τε καὶ ἀποκρινομένων παρ' ἡμῖν ὑπὸ βίης τε καὶ ταχύτητος. Βίην δὲ ἡ ταχύτης ποιεῖ. Ἡ δὲ ταχύτης αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχύτητα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλά πάντως πολλαπλασίος ταχύ ἐστι, Simplic. Phys. in Arist , f. 8 , a.

Puisque l'action de l'intelligence ne s'exerçait que peu à peu, Anaxagore devait admettre une multitude de phases successives dans l'organisation des choses; il a signalé les plus importantes de ces révolutions : « L'air et l'éther se » séparèrent d'abord de l'ensemble infini (1), » et se distinguèrent l'un de l'autre par leurs propriétés différentes. Ce qui prouve que ce fut bien là le premier dégagement opéré au sein de l'infini, c'est qu'Anaxagore dit que « l'air » et l'éther sont les plus considérables des choses, en quan- » tité et en grandeur (2). » Cela devait être, puisqu'ils renfermaient tous les éléments mis en lumière par un dégagement ultérieur, l'eau, la terre, les pierres, etc. Anaxagore dit dans un autre passage (3) que le mouvement sépara « le froid du chaud, le sec de l'humide, » et Simplicius ajoute qu'après la séparation du léger et du dense, du chaud et du froid, du clair et de l'obscur, du sec et de l'humide, « les éléments denses, froids, humides et ob- » scurs, se réunirent là où est aujourd'hui la terre, et » qu'au contraire les principes légers, chauds, secs et lu- » mineux, se portèrent au haut de l'éther (4) ». En rapprochant ces divers textes, on pourra admettre avec quelque vraisemblance qu'Anaxagore avait appelé éther la réunion du sec, du clair, du chaud et du léger, et qu'il don-

(1) Anax. ap. Simpl, f. 33, b.

(2) L. c.

(3) Ap. Simpl, f. 35, b.

(4) Simpl., f. 38, b. La même assertion se trouve dans Origène, Philosoph., c. 8, et dans Diogène de Laërte, II, 8.

nait le nom d'air aux éléments opposés (1). Cette supposition est suffisamment confirmée par la signification des mots air et éther chez Anaxagore, et par les propriétés qu'il leur attribue. L'éther ou le feu (2) se porta dans les régions supérieures, en vertu de sa subtilité (3); l'air, au contraire, élément plus grossier, tomba vers le bas, c'est-à-dire vers la partie centrale du monde, et lorsque le mouvement l'eût pénétré plus profondément, il y donna naissance à de nouveaux complexes, tels que l'eau, la terre et tous les êtres particuliers.

L'air et l'éther ainsi conçus se substituaient au mélange primitif dans la doctrine d'Anaxagore, et c'est là ce qui faisait dire à Platon, dans le Phédon (4), qu'il avait tout rapporté aux mouvements de l'air et de l'éther. Entraînés eux-mêmes dans le mouvement universel, ils renfermaient, à titre d'agents secondaires, le principe de tous les autres mouvements; et d'un autre côté, en tant qu'éléments matériels infinis, ils contenaient les germes de tous les corps, l'infinité des homéoméries. Ce dernier caractère de l'air et de l'éther, et l'espèce de parenté qui les unit au mélange originel, sont nettement exposés dans le Traité du ciel d'Aristote (5) : « La doctrine d'Anaxagore »sur les éléments est opposée à celle d'Empédocle. Celui-

(1) Ritter, Hist. de la phil. ion., p. 276.

(2) Arist., Météor., I, 3, et II, 9; de cœlo, I, 2; Simpl., in h. l. f. 148, b.

(3) Arist., Météor., II, 7.

(4) P. 98.

(5) III, 3.

» ci regarde comme principes des corps le feu, la terre » et les deux autres éléments analogues. C'est le contraire » pour Anaxagore; il accorde le titre de principes aux ho- » méoméries : j'entends par là la chair, l'os et les choses » analogues. L'air et le feu ne sont qu'un mélange de ces » germes et de tous les autres; car l'un et l'autre sont » formés de l'agrégation de toutes les homéoméries invi- » sibles : c'est pourquoi ils produisent toutes choses. »

Lorsque l'éther et l'air eurent été séparés, et se furent portés, l'un en haut, l'autre en bas, il s'opéra au sein de chacun d'eux un nouveau dégagement plus complet que le premier; l'air donna naissance à l'eau et à la terre. Cette seconde période dans le développement de l'organisation est ainsi décrite par Anaxagore (1) : « Après cette » première séparation se forma la terre : des nuées vint » l'eau, de l'eau la terre, et de la terre les pierres, par » l'action du froid. » Un dégagement analogue eut lieu au sein de l'éther; quelques-uns des éléments laissés en arrière (2) lors du premier dégagement se séparèrent par la violence du mouvement, et embrasés par le frottement de l'éther, ils constituèrent les astres. Plutarque dit aussi (3) que des fragments de la terre furent arrachés par le mouvement, et lancés dans l'espace. Le ciel se trouva ainsi

---

(1) Οὕτω γὰρ ἀπὸ τουτεῶν ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ· ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται, ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ. Anax. ap. Simplic. in phys. Arist., f. 38, b.

(2) Plut., vit. Lys., l. c.

(3) Placit., Phil., II, 13.

rempli de terre et de pierres, comme le remarque Platon (1), et peu à peu les éléments se disposèrent dans l'espace en vertu de leur densité ou de leur légèreté, le feu en haut, la terre en bas, et au milieu l'air et l'eau (2). Cette disposition tenait non seulement à la pesanteur plus grande des éléments humides et terreux, mais aussi à l'action du mouvement circulaire, qui les entraînait vers le centre; car ces mots le *haut* et le *bas* ne désignent pas autre chose que les extrémités et le centre de cette sphère infinie qu'Anaxagore appelle le tout ou l'ensemble.

Jusqu'ici la séparation et le dégagement se sont accomplis sous l'action unique du mouvement circulaire produit par l'intelligence ; mais il restait à expliquer un tout autre ordre de phénomènes, l'agrégation des particules séparées, la formation et la destruction successive des êtres, en un mot, l'éternelle mobilité de l'univers. Il fallait des causes diverses pour rendre compte de la variété des effets; ces causes, Anaxagore les a trouvées dans les propriétés des homéoméries. Une fois dégagées, il les a fait agir directement dans la production des êtres. Nous trouvons des traces de cette intervention des homéoméries, comme cause secondaire, dans un fragment d'Anaxagore (3). Après avoir raconté la séparation des éléments, éther, air, eau et terre, sous l'action du mouvement, il ajoute que la terre, condensée par le froid,

---

(1) De Leg., XII.
(2) Diog. Laërte, II, 9.
(3) Ap. Simpl. in Arist. phys., f. 38, b.

ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, produisit la pierre. Le froid, qui est une des propriétés distinctives des éléments humides et terreux, a donc une action propre, il condense, et cette action, unie à celle du mouvement général, produit une détermination plus précise dans les éléments déjà séparés. Il en est de même de la chaleur de l'éther et du soleil. Le soleil, placé au milieu de l'éther enflammé (1), et embrasé lui-même par la rapidité du mouvement, réagit à son tour sur les éléments inférieurs, et son influence concourt, avec celle du froid, à produire sur la terre l'ordre que nous y voyons. « Dans l'origine, la terre res-» semblait à un marais fangeux; mais la chaleur du soleil » dessécha l'humidité, sépara les eaux de la mer, de » telle sorte cependant qu'elles retinrent de leur état » primitif une saveur âcre et amère (2). » La nature de cette action du soleil peut aisément être imaginée d'après l'ensemble des idées d'Anaxagore : puisque le froid solidifie, la chaleur doit volatiliser les parties humides du mélange, et produire une séparation nouvelle. Elle sépare le sec de l'humide, en communiquant aux particules matérielles un mouvement d'oscillation et de vibration, semblable à celui qui anime les atômes dans un rayon lumineux (3). Si nous remontons plus haut encore, nous trouverons dans la nature même du soleil et de la terre la cause de cette influence. « Dans un monde unique »,

(1) Plut. plac. phil., III, 13.
(2) Plut. placit. phil. III, 16.
(3) Arist., probl. XI, quest. 23; Plut., sympos., VIII, probl., 3.

il n'y a point de séparation absolue; l'existence individuelle n'est qu'une prédominance de certains éléments. Il résulte de là qu'il y a entre tous les corps une perpétuelle réciprocité d'action; chacun d'eux cherche à s'assimiler dans les autres objets les éléments qui lui ressemblent; il agit sur les complexes opposés pour les dissoudre, et ainsi s'expliquent les perpétuelles alternatives de dégagement et d'agrégation des homéoméries. Cette idée d'une prédominance, cause de tous les mouvements particuliers, et base de la transformation des êtres, paraît avoir occupé une grande place dans le système d'Anaxagore. Il explique la vie des animaux et des plantes par la décomposition des corps soumis à leur action, et l'assimilation des principes semblables. Il dit aussi que les germes apportés de l'éther sur la terre se nourrissent de l'humidité et empruntent à l'eau les homéoméries diverses qu'elle renferme (1). Enfin il admet une relation indissoluble entre tous les corps, en vertu de leur nature commune et de la réunion de tout à tout. L'influence du soleil sur la terre doit tenir aux mêmes causes; il décompose les corps qui, par suite de la prédominance d'éléments différents, ont une nature opposée à la sienne. Il volatilise et entraîne les parties les plus subtiles, laissant à la terre ce qui est de la nature de la terre, c'est à-dire les homéoméries les plus denses et les plus grossières. La terre agit d'une manière analogue,

---

(1) Simpl. in phys. Arist., f. 106, b; Diog. Laërte, L. II, 9; Orig., phil., c. 8.

elle attire et condense, par le froid, les éléments humides et terreux répandus dans l'éther, et les ajoute à sa propre substance. Ainsi s'établit une sorte d'échange perpétuel entre toutes les parties de l'univers. Tout agit sur tout, parce que tout tient à tout, même dans l'état actuel, et l'unité du mélange n'est rompue qu'en apparence (1).

Ce qu'Anaxagore disait du feu et de la terre, nous pouvons, par analogie, l'étendre aux deux autres éléments, l'air et l'eau, placés comme intermédiaires entre la terre et le ciel, et, allant plus loin encore, admettre la même réciprocité d'influence entre tous les êtres particuliers. « Ce qui était à l'origine est encore aujourd'hui, » dit Anaxagore; tout est confondu (2). » Les homéoméries organisées ne sont point pures et homogènes, elles sont seulement rendues sensibles, et déterminées pour nous par l'espèce particulière d'éléments qui y prédomine (3). Si nous ne pouvons percevoir toutes ces homéoméries différentes dans un même objet, cela tient à la faiblesse de nos sens, qui ne peuvent être affectés que par ce qui est dissemblable, c'est-à-dire par la prédominance des qualités externes sur celles de notre corps. (4) Dans la réalité, tout renferme une partie de tout; l'or contient de la terre et du feu; la neige peut devenir noire, comme on le voit lorsqu'elle passe à l'état li-

(1) Anax. ap. Simpl. in phys. Arist., f. 87, b.

(2) Ap. Simpl. in phys. Arist., f. 35, a.

(3) Arist. phys. ausc., I, 4; Simpl., Ad. Arist., phys., f. 6, b; Ad. Arist. de cœlo, f. 149, a.

(4) Theophr. de sensu, § I, éd. Schneider, t. I.

quide (1); en un mot, « tout est dans tout : le pain est un mélange de chair et d'os, aussi bien que l'ensemble (2). » Cette conception du mélange actuel fournit à Anaxagore l'explication de la production et de la destruction : « Naître, c'est s'agréger ; périr, c'est se dissoudre (3). » « Le » pain, dit Simplicius, produit une foule de choses diffé- » rentes, de la chair, des os, des veines, des nerfs, des » cheveux, des ongles, des aîles, et au besoin des cornes; » chacune de ces parties s'assimile les éléments qui lui » ressemblent : c'est pourquoi Anaxagore a supposé que » tout cela existait dans les aliments, et que dans l'eau, » dont se nourrissent les arbres, il y avait du bois, des » feuilles, des branches et des fruits. Il disait donc que » tout était mêlé, et que la production n'était qu'une sé- » paration (4). » C'est encore de ce point de vue du mélange qu'il affirmait que « tout est égal à tout, grand et petit, » qu'il supprimait le vide et proclamait la continuité absolue de toutes choses.

Cette conception de la confusion actuelle tient-elle aux idées d'Anaxagore sur le chaos primitif, ou bien ne leur a-t-elle pas plutôt servi de base ? On ne saurait l'affirmer positivement; mais ce qui est incontestable du moins, c'est qu'il n'invoquait le mélange originel que dans un but pratique et pour expliquer les transformations inces-

---

(1) Anax., ap. Simpl. in phys., Arist., f. 106, a. — Plut. de placit. phil., I, 3.

(2) Sextus empir,. hypoth., Pyrrh., III, 33; Cic., acad., 23 et 31.

(3) Ap. Simpl. phys., f. 34, b.

(4) Simpl. in phys. Arist., f. 106.

santes des êtres. On en trouverait au besoin la preuve dans la tendance bien marquée de cette doctrine, à donner de préférence le nom d'homéoméries aux parties constitutives des plantes et des animaux. En effet, c'est dans la sphère de la vie que se manifestent surtout la production et la destruction; il fallait donc à Anaxagore des principes qui expliquassent l'activité vitale et les transformations des êtres organisés.

Le mélange ne suffisait pas à lui seul pour rendre compte des apparences sensibles; un principe de mouvement était nécessaire. Mais si Anaxagore rapportait en dernière analyse toute organisation à l'intelligence, il ne renonçait point pour cela à chercher dans la nature elle-même la cause des transformations particulières. La prédominance de certaines homéoméries dans chaque objet lui servait à expliquer les rapports et les actions réciproques des êtres. De même qu'il s'opère entre le ciel et la terre un travail perpétuel d'échange, de dégagement et d'agrégation, en vertu des propriétés opposées de ces deux éléments, de même aussi chaque individu devient actif d'une manière relative; il emprunte à la prédominance des éléments qui le constituent une puissance tout à la fois destructive et organisatrice vis-à-vis des êtres différents : l'eau dissout la terre, et elle est à son tour transformée par elle; la terre se change en pierre, et la pierre se résout en feu. La perception pour l'homme n'a lieu également qu'en vertu d'une prédominance (1) : c'est le doux qui sent l'amer, le froid

(1) Théophr., περὶ αἰσθήσεως, § I et passim.

qui perçoit le chaud, le noir qui voit le blanc. Il n'y a d'action enfin que du contraire au contraire. La distinction des homéoméries, quelqu'incomplète qu'elle soit, suffit pour constituer une lutte de laquelle résulte toute l'activité de la nature matérielle.

Cette évocation d'agents matériels secondaires était nécessaire pour concilier le désordre local avec l'action non interrompue de l'intelligence, et c'est là sans doute ce qui avait conduit Anaxagore à considérer l'imperfection des organes corporels comme un obstacle à la manifestation de l'intelligence, et à enchaîner en quelque sorte Dieu à la matière.

Les lois qui président à ces échanges réciproques entre les divers éléments, et à leur mélange, n'ont pas été clairement déduites par Anaxagore; on peut cependant s'en former une idée assez juste, en réunissant quelques passages d'Aristote, de Théophraste et d'Euripide. On lit dans le traité des plantes d'Aristote (1) qu'Anaxagore disait que la terre est la mère des plantes, et que le soleil en est le père. Ces mêmes expressions se trouvent aussi dans un fragment d'Euripide (2), qui, selon Héraclide de Pont (3), renfermait la pensée exacte du philosophe de Clazomène. Seulement le nom de père est donné à l'éther, au lieu du soleil: « La terre immense et le divin éther pro-

---

(1) I, 2.

(2) Fragment du drame de Chrysippe. (V. Walckenaër, Dissertat. sur les fragm. d'Eurip., chap. IV.)

(3) Allég., p. 99, éd. Show.

» duisent toutes choses. L'éther est le père des hommes et » des dieux ; la terre recevant les semences humides pro- » duit les mortels, produit les plantes et les animaux; aussi » l'a-t-on appelée avec raison la mère de toutes choses. Ce » qui a été tiré de la terre revient à la terre, et les germes » éthérés retournent au sommet des cieux ; mais rien de » ce qui est ne périt ; la production d'un être n'est que sa » séparation d'avec un autre, et la manifestation de sa » forme propre. » Ces paroles, qui portent l'empreinte évidente de la doctrine d'Anaxagore, sont confirmées par le témoignage de Théophraste ; il dit dans l'histoire des plantes que, « d'après Anaxagore, l'air renferme les se- » mences de toutes choses, et que ces semences transpor- » tées sur la terre par la pluie y produisent les plantes (1). »

Il résulte de ces différents textes que la terre joue le rôle passif dans la production des êtres; elle est la *mère*, et fournit sa substance à des germes d'une nature plus subtile, et qu'elle n'aurait pu créer par elle-même. L'élément éthéré est supérieur; car il crée véritablement la plante ou l'animal ; il est le père, et par là il ne faut point entendre seulement un principe fécondant : dans la pensée d'Anaxagore, le père fournit le germe; la mère ne fait que le développer. Dans ce développement même, le rôle actif appartient à la semence ; elle sépare de la terre les parties qui lui conviennent, et se les approprie. On reconnaît aisément dans cette puissance supérieure attribuée à l'éther une reminiscence du système d'Héraclite.

(1) Théophr., hist. des pl., I. 1.

La transmission des éléments se fait par l'intermédiaire de l'eau : c'est-à-dire que la séparation n'est que graduelle, actuellement comme à l'origine. Euripide, dans son langage poétique, exprime ainsi cette union du ciel et de la terre : « Le ciel brillant aime, lorsqu'il est rempli de » pluie, à tomber sur la terre sous l'influence de Vénus, » et lorsqu'ils se sont ainsi réunis, ils engendrent pour » nous toutes choses, et nourrissent tout ce qui fait vivre » la race mortelle (1). »

Lorsqu'ensuite une cause quelconque vient rompre cette harmonie des deux principes, l'éther reçoit de nouveau les germes qu'il avait abandonnés; il les dégage de la terre par l'évaporation de l'eau, pour les lui rendre ensuite sous la forme d'une pluie abondante. Dans ces alternatives cependant, la terre reçoit plus qu'elle ne rend à l'éther; c'est du moins ce que laisse supposer la doctrine d'Anaxagore, puisqu'elle admet en principe l'accroissement du dégagement et de l'organisation; cela résulte aussi d'une opinion que lui prête Diogène de Laërte sur la prédominance toujours croissante de l'élément humide : « Quelqu'un lui demandant si la mer couvrirait un jour » les montagnes de Lampsaque, » — « Oui, dit-il, si le » temps ne manque pas (2). »

Du reste, ce déplacement des homéoméries, cette union et cette séparation ne changent en rien la masse des êtres; « le tout ne gagne ni ne perd en quantité; car il ne peut

(1) Fragm. d'OEdipe, dans Stobée, ch. 12.
(2) Diog. de Laërt., II, 10.

se faire qu'une chose s'ajoute à l'ensemble : il est toujours égal à lui-même (1), » et non seulement l'ensemble n'augmente ni ne diminue ; mais il est actuellement identique, pour sa nature, à ce qu'il était d'abord ; le mouvement n'a divisé qu'imparfaitement le chaos : il y a aujourd'hui encore mélange de toutes choses.

Cette confusion éternelle des éléments, cette influence réciproque des homéoméries l'une sur l'autre, nous donne le sens de cette proposition d'Anaxagore : «Le monde est un; les divers objets ne sont point séparés par la hache.» L'unité de l'univers résulte pour lui de la conception du mélange primitif; elle est la conséquence de l'union de tous les éléments dans l'organisation actuelle; elle se rattache enfin à l'idée d'un mouvement unique, cause de l'arrangement des choses. Aristote (2), Simplicius (3) et Stobée (4) attribuent à Anaxagore l'idée d'une organisation unique, d'un seul monde, et son système tout entier prouve que telle était l'idée qu'il se formait de l'univers. Cependant l'unité chez lui n'excluait point absolument la pluralité des êtres; mais elle lui était supérieure; elle l'embrassait en quelque sorte, et la voilait parfois. Aristote remarque dans sa Physique qu'Anaxagore professait tout à la fois le dogme de l'unité et de la pluralité (5). L'étude de son système conduit en

(1) Anax., ap. Simplic. in phys. Arist., f. 33, b.
(2) Phys., I, 4.
(3) In Arist. phys., f. 8, 33, 38.
(4) Eclog. Phys., I.
(5) Phys., I, 4.

effet à ce résultat; mais la pluralité ne consiste point, à ses yeux, dans l'existence simultanée d'êtres parfaitement distincts. L'existence particulière n'est qu'une prédominance : tout tient à tout, tout est dans tout. La doctrine d'Anaxagore peut être considérée, sous ce rapport, comme un moyen terme entre les systèmes ioniens et les doctrines des Eléates; il n'admet ni l'unité absolue et exclusive de toute pluralité, ni la pluralité sans unité. L'impossibilité d'une détermination complète dans la nature des êtres exclut jusqu'à un certain point l'idée de la diversité; mais en même temps la prédominance d'éléments particuliers dans chacun d'eux leur donne une sorte d'existence propre, et justifie l'assertion d'Aristote.

Un des fragments du Traité de la nature pourrait même être interprété favorablement à l'existence simultanée de plusieurs mondes semblables au nôtre, et gouvernés par des lois analogues (1). « Il s'y trouve aussi des hommes et » d'autres êtres vivants et animés. Les hommes habitent, » comme nous, réunis dans des villes; ils exécutent des » travaux; ils ont un soleil, une lune et d'autres choses sem- » blables à celles que nous voyons sur la terre. Le sol y

---

(1) ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι, καὶ τἆλλα ζῶα, ὅσα ψυχὴν ἔχει, καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνῳκημένας, καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην, καὶ τἆλλα ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν ἀποκριθείη, ἀλλὰ καὶ ἄλλῃ. Simplic. in phys. Arist., f. 8, a.

» donne des productions de tout genre qu'ils transportent » dans leurs demeures et emploient à leurs besoins. Je le » répète donc, il y a dégagement et production, non seu- » lement sur la terre, mais ailleurs encore. » Simplicius entend ces paroles, non pas d'un monde existant simultanément au nôtre, mais d'un monde purement intelligible, modèle et exemplaire de celui que nous habitons (1). Mais il n'y a rien dans Anaxagore qui puisse autoriser cette supposition platonicienne d'une création idéale, antérieure à l'organisation présente; et ensuite Anaxagore parle de ce monde au présent; il l'oppose au nôtre comme en étant distinct; il ajoute enfin que le dégagement a lieu ailleurs que chez nous, ce qui ne peut s'entendre que d'une organisation véritable et actuelle. Rien ne nous empêche donc d'attribuer à Anaxagore la conception d'un ou plusieurs systèmes planétaires semblables au nôtre, et possédant, comme la terre, des plantes et des habitants. L'observation des astres, et en particulier de la lune, avait pu le conduire à ce résultat; car il disait que la lune « renfermait des plaines, des montagnes et des vallées (2). » Cependant, par cet autre théâtre de vie et de dégagement, il ne paraît pas désigner la lune elle-même, puisqu'il dit que les hommes qui l'habitent ont aussi un soleil et une lune.

La notion d'une intelligence infinie répandue dans l'ensemble ne doit pas non plus avoir été étrangère à cette

---

(1) Simplic. in phys. Arist., f. 8, a; 33, b; 34, a; 106, b; etc.
(2) Stob., Eclog. phys., I, p. 59.

théorie. L'intelligence, pour Anaxagore, se manifeste surtout dans la création d'êtres organisés et vivants ; elle est l'âme dans l'homme, la force végétative dans la plante. Comment concevoir qu'elle ne se montre avec ce caractère de force vivante et organisatrice que sur un point de l'univers, elle qui remplit la nature? Anaxagore devait, au contraire, mettre partout la vie et l'organisation, c'est-à-dire l'intelligence ; il l'a étendue de la terre aux autres astres, de même qu'il l'avait étendue de l'homme aux animaux et aux plantes. L'unité de la nature n'est point sacrifiée pour cela ; car cette unité consiste surtout dans le rapport de chaque élément avec l'ensemble : il suffit donc, pour lever toute apparence de contradiction, d'admettre que cette autre terre est dans les mêmes conditions que la nôtre, distincte du tout, et pourtant unie à tout, caractérisée seulement par la prédominance de certains éléments. C'est ce qu'affirme Anaxagore : tout s'y passe comme chez nous ; les êtres y sont soumis, comme sur la terre, à la grande loi du dégagement et du mélange.

Il est plus difficile de concilier avec les vues générales sur l'intelligence l'opinion qu'on lui attribue d'un retour périodique dans les événements, et d'une destruction possible de l'univers. « Ceux qui admettent l'éternité de » l'organisation, dit Stobée (1), disent qu'il y a des pé- » riodes déterminées au bout desquelles se reproduisent » les mêmes événements. Anaxagore, Archélaüs, Leu- » cippe, etc., prétendent que le monde périra par le

(1) Ecl. phys., I, p. 410.

» feu ». Une idée analogue semble ressortir du passage où Diogène de Laërte (1) fait dire à Anaxagore que la mer pourra couvrir les montagnes de Lampsaque, si le temps ne manque pas. Il aurait donc enseigné, d'une part, l'éternité de l'organisation, et de l'autre, l'existence de désordres accidentels, indépendants du moteur unique; car comment reconnaître dans ces retours périodiques, dans cette destruction locale, l'action croissante de l'intelligence? Si l'assertion de Stobée est vraie, et la contradiction que nous avons signalée ne suffit point pour la faire rejeter, elle justifie, en apparence, le reproche que Platon adressait à Anaxagore de subtituer à l'intelligence des principes irrationels. Cependant ces désordres apparents n'étaient pas rapportés par lui au hasard, ou à des causes aveugles; ils étaient déterminés par des lois physiques fixes et invariables, quoiqu'inconnues à l'homme. On peut les faire dépendre, par exemple, de l'action réciproque des homéoméries organisées, et du changement qui en résulte dans les rapports des différents êtres. Rien n'est stable dans le monde des homéoméries; un mode de détermination se substitue sans cesse à un autre, et, dans les êtres particuliers, chaque élément prédomine tour à tour. Ce déplacement qui, sur la terre, constitue la vie et la mort, peut être admis aussi pour la terre dans son rapport avec l'ensemble. Elle se transformera alors, par l'action de l'eau (2) ou du feu (3),

(1) Diog. de Laërte, II, 10.
(2) Diog. de Laërte, l. c.
(3) Stob., l. c.

pour donner naissance à une organisation nouvelle. La destruction n'est donc qu'accidentelle, le désordre n'existe que relativement à la terre; mais au point de vue absolu l'ordre se perpétue, il se développe même au milieu de l'apparente destruction et des révolutions incessantes des êtres particuliers. C'est ainsi que sous nos yeux la vie naît de la mort; le mouvement général de la nature emporte une à une les diverses générations, pour leur substituer des générations meilleures et assurer de plus en plus l'empire de l'intelligence.

La terre ne doit pas périr; elle est fixée d'une manière immuable au milieu de l'univers; elle y sera maintenue à jamais par l'éternité du mouvement (1); mais elle se transformera, comme tout le reste, sous l'action immédiate des corps extérieurs; chacun des éléments pourra y prédominer tour à tour. Par là Anaxagore se rattache à Héraclite, qui avait admis de perpétuelles alternatives dans l'action du feu, comme base de toutes les transformations naturelles. Il a également reproduit Anaximène, en tirant la terre et la pierre de l'eau concrétée par le froid. En un mot, toutes les fois qu'il se renferme dans l'explication des faits purement physiques, sa doctrine est sans aucun retour direct à l'intelligence. Il n'en est plus de même lorsqu'il aborde les phénomènes de la vie.

L'intelligence alors n'apparaît plus seulement au point de départ; elle se reproduit dans toutes les manifestations particulières des êtres animés, et à tous les degrés de l'existence.

---

(1) Simplic., in Arist. cœlum, f. 91, a et b.

§ 4.

Système astronomique. — Météorologie.

Il nous resterait, pour bien connaître Anaxagore, à le suivre pas à pas dans l'application des principes précédents à tous les problêmes de physique et d'astronomie qui étaient discutés de son temps; mais cette partie de sa doctrine, sur laquelle Aristote, Plutarque et Stobée nous ont conservé de nombreux détails, n'est pas à proprement parler philosophique; elle est loin, d'un autre côté, de présenter toujours un grand fond d'originalité. Il nous suffira donc d'indiquer les principaux résultats auxquels il était parvenu.

La terre, composée des éléments les plus pesants et les plus grossiers, occupe le centre ou la partie inférieure de l'univers (1). Elle est seule immobile au milieu du mouvement général de la nature, et cette immobilité tient à l'action du tourbillon qui l'enveloppe de toutes parts, et fait équilibre à sa pesanteur (2). Anaxagore donne encore de sa suspension au milieu de l'espace, une autre raison tirée de l'étendue de sa base et de la résistance de l'air. La terre étant plane, ne peut diviser l'air sur lequel elle repose (3). Elle l'embrasse comme un cou-

---

(1) Simpl. in Arist. cœlum, f. 124, a; 128, a; 91, b.

(2) Simpl. in Arist. cœlum, f. 91, b.

(3) Diog. Laërt., II, 8; Orig. philos. 8; Arist. de cœlo, II, 13; Simpl. in h. l. f. 126, b, et 128, b; Themistius in Arist. cœlum, f. 35, a.

vercle, et l'air ne pouvant s'échapper d'aucun côté, puisqu'il n'y a pas de vide, la soutient et l'empêche de tomber plus bas. Au commencement elle occupait une position symétrique relativement à l'ensemble des astres ; ils roulaient autour d'elle de telle sorte que l'étoile polaire fût toujours à son zénith ; mais après que le monde eût été organisé, et les animaux tirés de la terre, tout le système céleste se porta vers le sud (1), afin d'établir la différence des climats, et de rendre les uns habitables et les autres inhabitables. Plutarque ajoute que ce mouvement fut produit probablement à dessein, ὑπὸ προνίας, ce qui semble indiquer une intervention directe de l'intelligence. Les mouvements de l'air, sur lequel la terre flotte suspendue, expliquent les tremblements qui l'agitent tout entière. L'air se porte en haut par sa nature ; mais, arrêté par la résistance de la masse solide qu'il ne peut diviser, il pénètre les vastes cavités dont la terre est remplie, et la balotte comme un navire au milieu de la tempête (2).

« La terre ne peut exister seule et sans mélange ; il » faut que l'eau, semblable à une sorte de colle, unisse » ses parties. Quant au feu, Anaxagore ne dit point qu'il » entre dans la substance de la terre ; mais il est néces- » saire pour la rendre visible (3) ». L'humidité remplit

---

(1) Plut. Plac. Phil., II, 8 ; Diog. Laert., II, 9.

(2) Arist. Meteor., II, 7 ; Alex. Aphrod. in h. l. f. 106, b ; Plut. plac. phil., III, 15.

(3) Plotin. Enn. II, l. I, de cœlo.

tous les interstices, toutes les cavités de la couche supérieure; elle a formé les lacs et les mers lorsque, sous l'influence du soleil, s'est opérée la séparation des éléments terreux et humides (1). La mer, par une continuelle évaporation, forme les nuages qui alimentent les fleuves et apportent à la terre les semences éthérées (2); elle répare ses pertes en recevant l'eau des fleuves gonflés par la pluie, ou entretenus par des sources souterraines (3).

Les astres sont des masses pierreuses formées dans l'éther lors de la première séparation des éléments, et entraînées dans les rapides révolutions du ciel. Leur poids les porte vers la terre; quelques-uns d'entre eux y ont même été précipités d'abord; mais ils en ont été ensuite arrachés, et ils sont maintenus dans les espaces célestes par la rapidité du mouvement circulaire (4). Ceux qui sont placés dans les régions les plus chaudes s'enflamment par le contact de l'éther, deviennent lumineux et acquièrent une chaleur propre (5); ceux qui se meuvent dans des espaces glacés n'ont qu'une lumière d'emprunt, ou même en sont complètement dépourvus (6). Le ciel est tout rempli de pierres que la violence du mouvement empêche de tomber, mais qui cependant s'échappent quel-

(1) Orig. phil. 8; Plut. plac. phil. II, 16.
(2) Théophr. hist. plant. III, 1.
(3) Orig., l. c.
(4) Simplic. in Arist. cœl., f. 91, a et b.
(5) Plat., leg. XII; Stob., Ecl. phys., I, p. 53.
(6) Orig., philos., V.

quefois et se portent vers la terre (1). L'espace contenu entre la terre et la lune en renferme un grand nombre ; mais beaucoup sont invisibles, soit parce qu'elles n'ont pas de lumière propre, soit parce que leurs rayons sont éclipsés par l'éclat du soleil (2). La réunion d'un grand nombre de ces astres lumineux est la *voie lactée :* « Lorsque le soleil passe sous la terre, il y a certains astres » qu'il n'éclaire pas; tous ceux qu'il éclaire sont invisi» bles, car sa lumière éclipse la leur ; mais ceux pour » lesquels la terre intercepte les rayons du soleil brillent » de leur propre éclat et forment la voie lactée (3). »

La nature du *soleil* ne le distingue pas des autres astres; Anaxagore l'appelle une pierre incandescente, μύδρον διάπυρον (4); mais il en diffère par la chaleur et la lumière plus grande que lui communique le milieu dans lequel il se meut; il est beaucoup plus grand que le Péloponèse (5), et accomplit chaque jour une révolution complète autour de la terre (6). Son mouvement, comme celui de tous les astres, dépend de l'impulsion de l'éther, et a lieu de l'orient à l'occident (7). Anaxagore n'avait que des notions fort incomplètes sur le mouvement apparent

(1) Diog. de Laërte, II, 12.

(2) Arist., météor., I, 8.

(3) Arist., météor., I, 8; Conf. Olymp., comm. in Arist. cœl., f. 15, 6; Plut., plac. III, 1; Origen., philos., 8.

(4) Xenoph., memorab., IV, 7; Suidas, — Anaxag., etc.

(5) Plut., Plac. Phil., II, 21.

(6) Arist., Météor., I, 8.

(7) Plut., Plac. Philos., II, 16; Diog. Laërt., II, 12.

du soleil dans l'écliptique ; il disait, par exemple, qu'il produit les alternatives des saisons, le chaud et le froid, en se rapprochant ou en s'éloignant de la terre ; il rapportait à l'influence de l'air sa marche rétrograde à partir du tropique. En s'avançant, le soleil chasse l'air devant lui et le condense ; mais arrivé au tropique du cancer, il est repoussé par la réaction de l'air et revient en arrière (1). La lune obéit aux mêmes influences ; seulement son mouvement rétrograde vers le midi est plus rapide, parce qu'elle ne peut pas, comme le soleil, dilater l'air et triompher du froid qui le condense.

La lune est une terre comme la nôtre ; elle renferme des montagnes, des plaines, des vallées (2), et reçoit comme nous sa lumière du soleil (3). Anaxagore lui attribue cependant une lumière propre, qui est rouge, et dont il constate l'existence dans les éclipses (4). Cette observation particulière atteste chez lui une étude sérieuse des mouvements lunaires, et justifie ce que dit Plutarque (5) de ses travaux sur les éclipses. La lumière dont il est ici question se distingue réellement de celle que la lune reçoit du soleil; elle n'est visible que dans les éclipses : seulement elle n'est pas propre à la lune ; elle n'est que la réflexion de la lumière terrestre. C'était probablement

---

(1) Stob., Ecl. Phys., I, 26 ; Plut., Placit. Phil., II, 23 ; Orig., Philosoph, 8.

(2) Diog. Laërt., II, 8 ; Plut., Plac. Phil., II, 25.

(3) Plut., de facie in orbe Lunæ ; Orig., Phil., 8, etc.

(4) Olympiod., in Météor. Arist., f. 15, b.

(5) Vie de Nicias, ch. 23.

pour expliquer ce phénomène particulier, ainsi que les apparences du disque lunaire, qu'Anaxagore disait sa substance mélangée de terre et de feu, de lumière et d'obscurité (1). Il rapportait les éclipses du soleil à l'interposition de la lune entre le soleil et la terre, et celles de la lune à son immersion dans le cône d'ombre projeté derrière la terre ou d'autres corps opaques, lorsqu'ils s'interposent entre elle et le soleil.

Quant aux *planètes*, il n'avait déterminé ni leur nombre, ni les mouvements particuliers qui les distinguent des étoiles fixes; Platon s'étonnait déjà de son ignorance à cet égard : il les confondait même avec les comètes, et disait que ces dernières étaient la réunion accidentelle de plusieurs astres errants.

Cette théorie astronomique, quelqu'incomplète qu'elle soit, se distingue cependant par un remarquable caractère d'unité. Elle n'est qu'une application des principes posés par Anaxagore au début de son ouvrage. D'une part, unité de l'ensemble et action unique du moteur; de l'autre, diversité des phénomènes, rapportée à la différence des homéoméries ou des éléments. L'opposition fondamentale entre les homéoméries est celle de l'éther et de l'air, c'est-à-dire du chaud et du froid, du sec et de l'humide, et cette opposition se montre partout, dans le ciel comme sur la terre; elle suffit à expliquer tous les mouvements particuliers qui se produisent au sein de l'ensemble. Une même impulsion anime toute la nature; mais, par suite

(1) Plut., Placit. Phil., II, 30; Stob., Ecl. Phys., I, 27.

de cette impulsion, les éléments séparés se sont diversement répartis dans le ciel; différents milieux se sont formés, et la diversité de ces milieux, les uns plus denses, les autres moins, les uns chauds, les autres froids, explique les mouvements plus ou moins rapides des astres. Ici, comme partout, nous retrouvons la matière opposée à l'intelligence, se combinant avec elle, et concourant pour sa part aux résultats généraux de l'organisation; elle est l'élément de l'individualité dans la nature; c'est d'elle que vient toute diversité; c'est à elle qu'il faut s'adresser, par conséquent, pour avoir l'explication de tous les faits particuliers. Le système physique et astronomique d'Anaxagore implique donc une sorte de dualité matérielle; il associe le principe d'Héraclite et celui d'Anaximène; il se rapproche d'Empédocle, à cela près qu'au dessus des éléments contraires, il place une force intelligente qui ordonne et réunit.

Cette contrariété des principes, et en particulier du feu et de l'air, apparaît aussi dans l'explication des phénomènes météorologiques : les étoiles filantes ne sont que des étincelles tombées de l'éther, et qui viennent s'éteindre dans l'humidité de l'air (1). La lutte des deux éléments donne encore lieu à la foudre, aux vents, à la grêle : le tonnerre est produit par le mélange de l'éther enflammé et de l'air, du froid et du chaud; l'éther se porte de haut en bas, et lorsqu'il rencontre l'air, le bruit du choc est le

(1) Plut., Plac. phil., III, 2; Diog. Laërt., II, 9; Origen. Philos., 8.

du mouvement universel ou d'une influence plus particulière du moteur intelligent ; si elle doit être rattachée à une force interne ou externe. La seule chose certaine, c'est qu'Anaxagore considère la vie, et surtout la connaissance, comme résultant d'une manifestation plus immédiate de l'intelligence dans certains êtres ; mais il ne paraît pas s'être inquiété beaucoup de fixer avec exactitude la nature de l'âme et les conditions de la vie.

Il n'est pas impossible cependant de déterminer avec plus de précision les rapports des deux substances, en se réglant sur l'ensemble du système d'Anaxagore. Dans la production du mouvement originel, l'intelligence se distinguait des homéoméries ; mais en même temps elle était limitée par leur imperfection; elle trouvait un obstacle à la réalisation de l'ordre dans les propriétés que le mouvement avait manifestées en elles; libre de toute passivité par sa nature, elle subissait néanmoins, dans certaines limites, l'action de la matière ; elle était l'âme d'un corps imparfait et rebelle à sa puissance. Telle est, dans une sphère inférieure, l'idée qu'Anaxagore se forme de l'âme humaine et du principe vital dans les animaux ; dans les êtres finis, comme dans l'infinité de l'ensemble, l'intelligence se distingue de la matière organisée; cette matière a ses lois, elle agit physiquement, s'agrège et se désunit, vit et meurt, veille et sommeille sans que l'intelligence en soit affectée; celle-ci reste toujours elle-même, c'est-à-dire l'intelligence infinie et indépendante : seulement elle se manifeste plus ou moins selon la perfection de l'instrument qu'elle a sous sa main.

Le rôle actif des homéoméries apparaît surtout dans

la formation et la reproduction des êtres; la nutrition et la végétation, la respiration, tous les phénomènes, en un mot, qui constituent la vie matérielle et organique, ψυχῆν, peuvent leur être rapportés.

Les animaux et les plantes ont été produits d'abord par des germes éthérés (1) qui, apportés sur la terre par les nuages, s'y sont développés sous l'influence de l'humidité et de la chaleur. Euripide attribue cette formation première à l'union du ciel et de la terre, ce qui s'accorde avec le témoignage de Théophraste. Plus tard, les animaux se sont reproduits eux-mêmes d'après les lois qui avaient présidé à leur naissance, c'est-à-dire au moyen de germes fécondés par la chaleur et l'humidité. Le mâle fournit la semence; la femelle la développe et lui donne l'aliment. (2)

Aristote fait dire à Anaxagore que le soleil est le père des plantes et que la terre en est la mère (3), et il explique dans un autre passage le rôle de la terre, en disant qu'elle fournit aux plantes l'humidité dont elles ont besoin. (4) L'air aussi est nécessaire pour la production et la conservation des animaux. (5) Tous les éléments concourent donc à la génération, mais non pas au même titre. Dans le feu est la source de la vie. C'est là ce qu'exprime l'in-

(1) Théophr., hist. plant. III, 1; Irenæus, contra hœres., II, 14.
(2) Théophr. l. c.
(3) De plant. I, 2.
(4) De respirat. c. 2.
(5) De respir. c. 2; Mich. Eph. in h. l. f. 164, b.

fluence de l'éther, du ciel et du soleil. L'air conserve et développe la force vitale; il en est la condition nécessaire. C'est pour cela qu'Anaxagore attribue la respiration à tous les êtres animés, même aux poissons et aux plantes (1). L'eau renferme les éléments matériels qui, dans la végétation, se séparent et deviennent bois, feuillages ou fruits. Une nouvelle séparation a lieu dans la nutrition, et le pain ou les fruits produisent des os, du sang et de la chair. Quant à la terre, elle n'est guère que le receptacle des plantes et des animaux, et ne paraît pas concourir directement à leur production. On voit par là que les éléments agissent d'autant moins qu'ils sont plus grossiers; après le feu, le rôle principal appartient à l'air; la terre et l'eau sont subordonnés aux deux autres principes.

Les phénomènes de la vie organique étant ainsi rapportés aux diverses combinaisons des éléments matériels, l'action de l'intelligence se trouve circonscrite dans la sphère des faits intellectuels : elle produit la sensation et la connaissance; et dès lors elle ne doit apparaître que dans les êtres doués de facultés cognitives et affectives. Anaxagore dit en effet que l'intelligence n'existe que dans certains êtres; ἔστιν οἷσιν καὶ νοῦς ἐστι (2), et s'il la place dans les plantes, c'est qu'il leur attribue la connaissance et l'intelligence (3). Il va plus loin même,

(1) Arist. de respir. c. 2; de plantis I, 2.
(2) Anax. ap. Simpl. in phys. Arist. f. 35, a.
(3) Arist. de plant. I, 1.

et reconnait en elles tous les caractères qui distinguent les êtres animés et intelligents. « Elles ont des facultés » affectives; elles sentent, jouissent et souffrent; elles » sont animées enfin.... comme le prouvent la chute des » feuilles et la végétation (1). » Une même intelligence est répandue dans tous les êtres vivants; car l'intelligence n'est pas multiple; « elle est partout semblable à elle- » même (2), identique dans tous les animaux, grands et » petits (3). »

D'où peuvent donc venir les différences entre les animaux et les plantes; à quoi tient l'individualité qu'Anaxagore ne supprime pas? Ce n'est pas à l'intelligence qui est partout la même, mais bien à la partie matérielle, à l'enveloppe de l'esprit, aux organes qui limitent son action. C'est le plus ou le moins de perfection de l'organisme qui établit les différences fondamentales entre les diverses classes d'êtres organisés. L'animal l'emporte sur la plante, parce que son corps est plus parfait; l'homme s'élève au-dessus des animaux et les asservit à ses besoins, parce qu'il a des mains (4), c'est-à-dire une organisation plus complète que la leur. Ce n'est pas à dire que l'intelligence soit un résultat de l'organisme; elle en est indépendante; mais elle ne peut s'exercer dans tel être déterminé qu'à certaines conditions physiques; libre

(1) Arist. l. c.
(2) Anax. ap. Simpl. in Phys. Arist. f. 33, b.
(3) Simplic. l. c.; Arist. de anim. I, 2.
(4) Arist. de partib. anim. IV, 10.

en elle-même, elle est limitée par la matière à laquelle elle est associée.

La correspondance admise par Anaxagore entre toutes les intelligences particulières, et leur rapport avec l'intelligence suprême, n'entraîne pas pour lui l'identité absolue de tous les êtres; mais elle tend du moins à affaiblir l'individualité des agents secondaires. De même que dans le monde matériel les objets ne sont pas parfaitement distingués, tout étant dans tout, de même aussi toute intelligence dépend de l'intelligence infinie; l'existence d'un être spirituel n'est que la prédominance de l'âme universelle dans tel corps particulier, et cette prédominance dépend bien moins de l'intelligence elle-même, qui est identique dans tous les animaux, que des organes au milieu desquels elle habite. Ce qui constitue l'homme individuel, c'est surtout l'organisme. Anaxagore va jusqu'à dire que dans la connaissance sensible, la vivacité et l'étendue de la perception dépendent de la grandeur des organes (1).

Cette manière de concevoir les intelligences finies, comme des manifestations particulières et locales de l'esprit infini, devait conduire Anaxagore à donner à l'âme de l'homme et de l'animal tous les attributs de l'âme universelle de la nature. De même que l'intelligence ne se mélange pas avec les homéoméries, l'âme habite le corps sans se mêler à lui; elle vient à lui du dehors, elle l'abandonne, et la mort n'est que la séparation des deux sub-

(1) Theophr., de sensu.

stances, quelque temps unies, mais non confondues (1). Même quand elle est étroitement unie aux organes corporels, l'intelligence est indépendante et à l'abri de toute passivité; le sommeil du corps lui laisse son activité et son énergie; « car le sommeil n'est que l'affaissement de l'é» nergie corporelle : le corps seul est passif; l'âme ne » l'est pas (2). » Elle continue à vivre de sa vie propre, c'est-à-dire à penser et à connaître. Il ne paraît pas qu'Anaxagore ait cherché à approfondir davantage les rapports de l'âme et du corps; Asclepius assure même qu'il n'avait pas traité en particulier des êtres incorporels (3); mais il est facile de se faire une idée de ces rapports, d'après un passage d'Aristote, qui dit « qu'il se servait de l'intelligence universelle et de l'âme comme d'une seule et même nature (4). » Il y a entre l'âme et le corps la même relation qu'entre l'intelligence et les homéoméries.

Nous sommes conduits par là à distinguer dans les êtres organisés, et en particulier dans l'homme, deux substances différentes, l'âme et le corps, l'une essentiellement active, l'autre subordonnée, il est vrai, mais se développant d'après ses propres lois, sous la direction de la

---

(1) Plut. de Placit. phil. l. v, 25.

(2) Plut., l. c.— Cette indépendance de l'âme et du corps n'est attestée que par Plutarque, guide assez peu sûr dans les matières philosophiques; mais si cette opinion n'a pas été formellement énoncée par Anaxagore, elle ressort naturellement de sa doctrine sur la nature de l'intelligence et des homéoméries.

(3) Asclep., comm. in Arist. Met., libr. I.

(4) Arist., de anim., I, 2.

première. Ce double développement constitue la vie de l'âme et la vie du corps, qu'Anaxagore distinguait au moins implicitement, lorsqu'il attribuait au corps le sommeil, l'affaiblissement, la passivité, tandis qu'il donnait à l'intelligence une énergie éternelle; on pourrait même dire à la rigueur qu'il avait admis deux espèces d'âmes, l'âme corporelle et l'âme intellectuelle, et c'est là probablement ce qui lui a fait attribuer par Plutarque (1) et Stobée (2) la doctrine d'une âme matérielle et aériforme. Cette assertion, en tant qu'elle s'applique à l'intelligence, est démentie formellement par tout le système d'Anaxagore; mais si l'on songe qu'à l'exemple d'Anaximène, il avait considéré l'air comme la condition de la vie (3), qu'il avait attribué la respiration à tous les êtres qu'il considérait comme intelligents, les hommes, les animaux et les plantes, on comprendra aisément que Plutarque et Stobée, qui ne se recommandent pas toujours par une grande exactitude, se soient trompés sur le sens précis de sa doctrine. L'air est nécessaire à la vie du corps; mais par cela seul qu'il est matériel, et renferme toutes les homéoméries, il n'entre pour rien dans la nature et l'essence de l'âme.

---

(1) Plut., plac. Phil., IV, 3.
(2) Stob., Ecl. phys., I.
(3) Arist., de respir., c. 2.

§ 6.

Théorie de la connaissance.

Avant Anaxagore le problême de la connaissance avait déjà été agité par les philosophes grecs, et avait reçu des solutions diverses; Parménide, Empédocle, Héraclite et Alcméon s'en étaient occupés ; et, les uns prenant pour règle unique l'expérience des sens, les autres opposant aux sens une faculté supérieure, tous avaient abouti également à contester la légitimité de la connaissance sensible. Anaxagore qui, plus qu'aucun de ses prédécesseurs, s'était attaché à l'étude de l'homme, ne pouvait manquer de reprendre à son tour cette question devenue vulgaire dans la philosophie, selon l'expression de Théophraste (1), et de la traiter au point de vue de son système. Platon nous apprend, en effet, qu'il avait longuement disserté « sur la nature de la connaissance et » de l'ignorance (2) ». Cicéron et Sextus Empiricus nous ont transmis la solution qu'il donnait au problême logique; enfin un fragment de Théophraste nous fait pénétrer au centre même de la théorie de la connaissance.

Cette théorie est une application rigoureuse de ses idées sur la nature des homéoméries; elle nous montre, sous un nouveau jour, l'harmonie et l'unité que nous

(1) Theoph. de sensu, § 27,

(2) Phœd., p. 270. ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας.

avons déjà signalées entre les diverses parties de sa théologie et de sa cosmogonie. Ce qu'il a dit du monde et de sa composition, il le dit de l'homme et de ses organes : le corps humain est composé d'une infinité de particules ; il est un assemblage de tous les corps, un abrégé du monde, en ce sens qu'il n'y a dans l'univers aucun élément qui ne soit en lui. C'est en tant qu'il résume toutes choses, qu'il peut tout sentir, tout percevoir (1) ; et non seulement les germes matériels en nombre infini entrent dans la composition des organes, mais ils y sont avec toutes leurs propriétés opposées ; la nature de chacune des parties du corps n'est que la prédominance de telle qualité, de telle homéomérie. Avec une pareille base, il est aisé de prévoir que la doctrine de la connaissance ne s'élèvera guère au-dessus de la perception sensible. Il implique, en effet, que ce même philosophe, à qui Platon et Aristote reprochent si souvent de s'être absorbé tout entier dans l'étude des phénomènes matériels, ait vu dans l'homme autre chose que les facultés qui le mettent en relation avec les objets extérieurs.

Dans le monde physique toute action d'un objet sur un autre, toute production de mouvement suppose un contact ; cette loi ne souffre point d'exception ; elle s'étend sans restriction aux rapports de l'homme avec ce qui l'environne. Les philosophes anciens, avant comme après Anaxagore, sont unanimes à cet égard ; mais ce

(1) Théophr. de sensu, § 27.

point admis, ils se divisent aussitôt. « Tous les systèmes » sur la perception sensible (1), quelque nombreux » qu'ils soient, peuvent se ramener à deux : les uns di- » sent que le semblable est connu par le semblable, les » autres par le contraire; par le semblable, selon Par- » ménide, Empédocle et Platon; par le contraire, d'après » Anaxagore et Héraclite. Les premiers s'appuient sur » ce que la plupart des choses sont perçues en vertu de » leur similitude, et qu'il est dans l'essence des êtres » sensibles de connaître les objets de même nature » qu'eux. Ils ajoutent que la perception s'accomplit au » moyen de l'émission, et que le semblable se porte vers » le semblable. Ce qui a déterminé les autres à embras- » ser l'opinion opposée, c'est qu'ils supposent que la » sensation résulte d'une modification organique, et que » le même n'agit point sur le même, tandis qu'il y a ac- « tion du contraire sur le contraire. Ils invoquent en » particulier ce qui a lieu dans l'exercice du tact;

---

(1) Théophr. περὶ αἰσθήσεως, § 1, ed Schneider.

Περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύο εἰσίν. Οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Παρμενίδης μὲν καὶ Πλάτων καὶ Ἐμπεδοκλῆς τῷ ὁμοίῳ. Οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον, τῷ ἐναντίῳ. Τὸ δὲ πιθανὸν ἔλαβον, οἱ μέν, ὅτι τῶν ἄλλων τε τὰ πλεῖστα τῇ ὁμοιότητι θεωρεῖται, καὶ ὅτι σύμφυτον ἐστι πᾶσι τοῖς ζώοις τὰ συγγενῆ γνωρίζειν· ἔτι δὲ ὡς τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι τῇ ἀπορροίᾳ γίνεται, τὸ δὲ ὅμοιον φέρεται πρὸς τὸ ὅμοιον. Οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι, καὶ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δὲ ἐναντίον παθητικὸν, τούτῳ προσέθεσαν τὴν γνώμην. Ἐμαρτυροῦν δὲ αὐτοὶ καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον·

» car ce qui est chaud ou froid à l'égal du corps ne pro-
» duit aucune sensation. Telles sont les opinions sur la
» connaissance sensible en général. Quant aux diverses
» espèces de sensations, ils n'en traitent guère en par-
« ticulier, à l'exception cependant d'Empédocle, qui
» s'efforce de ramener chacune d'elles à l'action du sem-
» blable sur le semblable »

« Anaxagore (1) prétend que la sensation résulte de
» l'action des contraires, le semblable, selon lui, ne
» pouvant agir sur le semblable. Il essaie même d'ap-
» pliquer cette doctrine à toutes les sensations, une à
» une. La vision, dit-il, s'opère au moyen d'une image
» qui vient se peindre dans la prunelle; mais un objet
» ne produit pas d'image sur un autre de même couleur;
» il faut qu'ils diffèrent. Pour la plupart des animaux,
» la couleur des objets diffère de celle de la prunelle
» pendant le jour, pour d'autres la nuit, et ceux-là
» voient dans les ténèbres. Mais, en général, la nuit est
» plutôt de la couleur des yeux, et si la vision a lieu le

τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκὶ θερμὸν ἢ ψυχρὸν (μὴ) ποιεῖν αἴσθησιν. Καθόλου μὲν οὖν περὶ αἰσθήσεως αὗται παραδέδονται δόξαι. Περὶ ἑκάστης δὲ τῶν κατὰ μέρος οἱ μὲν ἄλλοι σχεδὸν ἀπολείπουσιν· Ἐμπεδοκλῆς δὲ πειρᾶται καὶ ταύτας ἀνάγειν εἰς τὴν ὁμοιότητα,

Id. § 27. Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν (τὴν αἴσθησιν) τοῖς ἐναντίοις. Τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· καθ' ἑκαστην δὲ διαπειρᾶται διαριθμεῖν. Ὁρᾶν μὲν γὰρ τῇ ἐμφάσει τῆς κόρης· οὐκ ἐμφαίνεσθαι δὲ εἰς τὸ ὁμόχρουν, ἀλλ' εἰς τὸ διάφορον· καὶ τοῖς μὲν πολλοῖς μεθ' ἡμέραν, ἐνίοις δὲ νύκτωρ εἶναι τὸ ἀλλόχρουν· διοξυωπεῖν

» jour, c'est que la lumière concourt à la production de » l'image, et qu'une couleur prédominante forme une » image plus vive sur la couleur opposée, le blanc sur » le noir, ce qui est fortement coloré sur ce qui l'est » faiblement. Il en est de même dans les perceptions du » tact et du goût : ce qui est chaud ou froid à l'égal du » corps ne produit ni chaud ni froid au contact ; nous » ne connaissons pas non plus le doux et l'amer par leurs » semblables ; mais bien le froid par le chaud, le fade » par le salé, le doux par l'amer, et cela en vertu de la » prédominance de chacune de ces qualités par rapport » à l'état de nos organes ; car il y a de tout en nous. De » même encore pour l'odorat et pour l'ouïe : l'air que » nous respirons sert de véhicule à l'odeur ; le son pé- » nètre jusqu'au cerveau, où il est reçu dans la concavité « de la boîte osseuse.

» Du reste toute sensation est accompagnée de dou-

δέ. Ἁπλῶς δὲ τὴν νύκτα μᾶλλον ὁμόχρων εἶναι τοῖς ὀφθαλμοῖς. Ἐμφαίνεσθαι δὲ μεθ' ἡμέραν, ὅτι τὸ φῶς συναίτιον τῆς ἐπιφάσεως· τὴν δὲ χρόαν τὴν κρατοῦσαν μᾶλλον εἰς τὴν ἑτέραν ἐμφαίνεσθαι, εἰς (το ἀσθενὲς τὸ ἰσχυρόν). Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὴν ἁφὴν καὶ τὴν γεῦσιν κρινεῖν. Τὸ γὰρ ὁμοίως θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οὔτε θερμαίνειν οὔτε ψύχειν πλησιάζον. Οὐδὲ δὴ τὸ γλυκυ καὶ τὸ ὀξυ δι' αυτῶν γνωρίζειν, ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρὸν, τῷ δὲ ἁλμυρῷ τὸ πότιμον, τῷ δὲ ὀξεῖ τὸ γλυκύ, κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου· παντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Ὡσαύτως δὲ καὶ ὀσφραίνεσθαι καὶ ἀκούειν, τὸ μὲν ἅμα τῇ ἀναπνοῇ, τὸ δὲ τῷ διϊκνεῖσθαι τὸν ψόφον ἄχρι τοῦ ἐγκεφάλου· τὸ γὰρ περιέχον ὀστοῦν εἶναι κοῖλον, εἰς ὃ ἐμπίπτειν τὸν ψόφον. Ἅπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης· ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον

» leur, ce qui parait être une conséquence naturelle du » principe admis par Anaxagore; car tout ce qui est dis- » semblable produit au contact une impression doulou- « reuse. Cela se remarque surtout lorsque la sensation » est long-temps prolongée, ou que les qualités senties » sont trop prédominantes; ainsi les couleurs trop vives » et les sons éclatants nous affectent péniblement, et » nous ne pouvons long-temps les supporter.

» Anaxagore ajoute que les animaux les plus grands » sentent davantage; et, en général, que la sensation est » proportionnée à la dimension des organes. Tous ceux » qui ont les yeux grands, purs et brillants, perçoivent » à une grande distance et de vastes étendues. Le con- » traire a lieu pour ceux qui les ont petits. Il en est de » même pour l'ouïe : les grands animaux entendent les » sons forts et éloignés; ceux qui sont plus faibles leur » échappent. Les petits perçoivent les sons faibles et » rapprochés. De même enfin pour l'odorat : l'air léger » a plus d'odeur; car il devient odorant par la chaleur » et la dilatation. Les grands animaux aspirent en même

---

εἶναι τῇ ὑποθέσει· πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, ἁπτόμενον, πόνον παρέχει. Φανερὸν δὲ τοῦτο τῷ τε τοῦ χρόνου (vulgo ὕπνου) πλήθει καὶ τῇ τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολῇ· τά τε γὰρ λαμπρὰ χρώματα καὶ τοὺς ὑπερβάλλοντας ψόφους λύπην ἐμποιεῖν, καὶ οὐ πολὺν χρόνον δύνασθαι τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν. Αἰσθητικώτερα δὲ τὰ μείζω ζῶα, καὶ ἁπλῶς εἶναι κατα τὸ μέγετος τὴν αἴσθησιν· ὅσα μὲν γὰρ μεγάλους καὶ καθαροὺς καὶ λαμπροὺς ὀφθαλμοὺς ἔχει, μεγάλα τε καὶ πόρρωθεν ὁρᾶν· ὅσα δὲ μικροὺς, ἐκαντιως. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀκοῆς·

» temps l'air léger et le dense, les petits seulement l'air » léger ; c'est pourquoi les grands sentent davantage, » car l'odeur est mieux perçue de près que de loin, étant » plus épaisse ; en se dilatant, elle s'affaiblit. En un mot, » les grands animaux ne sentent pas l'air léger, et les » petits l'air dense. Cette théorie de la perception par » les contraires est assez plausible, comme nous l'avons » dit ; car toute modification paraît venir non pas des » semblables, mais des contraires. Toutefois ce qu'il fau- » drait prouver, c'est que sentir c'est être modifié. . . .

. . . . . .

» Anaxagore reproduit donc une doctrine déjà ancienne, » à cela près qu'il étudie chacun des sens, et, pour la vue » en particulier, donne les causes de la sensation ; mais il » n'explique pas les perceptions plus corporelles et plus » grossières. »

τὰ μὲν γὰρ μεγάλα τῶν μεγάλων καὶ τῶν πόρρωθεν ἀκούειν, τὰ δὲ ἐλάττω λανθάνειν· τὰ δὲ μικρὰ τῶν μικρῶν καὶ τῶν ἐγγύς. Καὶ ἐπὶ τῆς ὀσφρήσεως ὁμοίως· ὄζειν μὲν γὰρ μᾶλλον τὸν λεπτὸν ἀέρα· θερμαινόμενον μὲν γὰρ καὶ μανούμενον ὄζειν· ἀναπνέον δὲ τὸ μὲν μέγα ζῶον ἅμα τῷ μανῷ καὶ τὸ πυκνὸν ἕλκειν· τὸ δὲ μικρὸν αὐτὸ τὸ μανὸν· διὸ καὶ τὰ μεγάλα μᾶλλον αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ τὴν ὀσμὴν ἐγγὺς εἶναι μᾶλλον ἢ πόρρῳ, διὰ τὸ πυκνοτέραν εἶναι· σκεδαννυμένην δὲ ἀσθενῆ. Σχεδὸν δὲ, ὡς εἰπεῖν, οὐκ αἰσθάνεσθαι τὰ μὲν μεγάλα τῆς λεπτῆς ἀέρος, τὰ δὲ μικρὰ τῆς πυκνῆς. . . . . .

Ἀναξαγόρας μὲν οὖν, ὥσπερ ἐλέχθη, κοινήν τινα ταύτην καὶ παλαιὰν δόξαν ἀναφέρει· πλὴν ἴδιον ἐπὶ πάσαις λέγει ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ μάλιστα ἐπὶ τῇ ὄψει, διότι τὸ μὲν αἰσθανόμενον ἐστιν, οὐ θηλεῖ δὲ τὰς σωματικωτάτας αἰσθήσεις.

» Quant aux objets sensibles (1), à leurs qualités, à » leur nature, ces philosophes ne s'en inquiètent pas. Ils » disent seulement, à propos des qualités qui tombent » sous le tact, par exemple, de la pesanteur, de la lé- » gèreté, de la chaleur et du froid, que ce qui est léger » et subtil est chaud, que le dense et l'épais sont froids. « —Tels sont, pour Anaxagore, les caractères distinctifs » de l'air et de l'éther. — Ils expliquent aussi la pesan- » teur et la légèreté par le dense et le subtil, auxquels ils » attribuent des mouvements opposés; l'un se porte en » haut et l'autre en bas. Ils ajoutent enfin que le son est » produit par l'agitation de l'air, et que l'odeur est une » émanation. Empédocle cependant parle aussi des cou- » leurs, et rapporte le blanc au feu, le noir à l'eau. Les » autres disent seulement que le blanc et le noir sont les » principes de toutes les couleurs, et que les autres pro- » viennent de leur mélange. Anaxagore s'est borné à cette » explication générale. »

Id. § 59. Περὶ δὲ τῶν αἰσθητῶν, τίς ἡ φύσις καὶ ποῖον ἕκαστον ἐστιν, οἱ μὲν ἄλλοι παραλείπουσιν. Τῶν μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἁφὴν περὶ βαρέος, καὶ κούφου, καὶ θερμοῦ, καὶ ψυχροῦ λέγουσιν, οἷον ὅτι τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμὸν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν. Ὥσπερ Ἀναξαγόρας διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα. Σχεδὸν δὲ καὶ τὸ βαρὺ καὶ τὸ κοῦφον τοῖς αὐτοῖς, καὶ ἔτι ταῖς ἄνω καὶ κάτω φοραῖς, καὶ πρὸς τούτοις περί τε φωνῶν, ὅτι κίνησις τοῦ ἀέρος, καὶ περὶ ὀσμῆς, ὅτι ἀπορροή τις. Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ περὶ τῶν χρωμάτων, καὶ ὅτι τὸ μὲν λευκὸν τοῦ πυρὸς, τὸ δὲ μέλαν τοῦ ὕδατος. Οἱ δὲ ἄλλοι τοσοῦτον μόνον ὅτι τό τε λευκὸν καὶ τὸ μέλαν ἀρχαί, τὰ δὲ ἄλλα μιγνυμένων γίνεται τούτων. Καὶ γὰρ Ἀναξαγόρας ἁπλῶς εἴρηκε περὶ αὐτῶν.

Ce fragment de Théophraste renferme à peu près tout ce que nous pouvons savoir sur cette partie de la doctrine d'Anaxagore. On peut y joindre cependant deux citations d'Aristote et de Plutarque sur la perception des sons. Selon Plutarque (1), « Anaxagore disait que la voix est » produite par le souffle, qui tombe sur l'air solide et » qui, répercuté par lui, est porté aux oreilles. Il expli- » quait l'écho de la même manière. » Aristote confirme aussi le récit de Théophraste sur la transmission du son par l'intermédiaire de l'air. « Pourquoi, dit-il (2), le son » se propage-t-il plus facilement la nuit que le jour ? » Est-ce, comme l'affirme Anaxagore, parce que pen- » dant le jour l'air vibre et bruit, agité par le soleil, tan- » dis que la nuit il est tranquille, quand la chaleur a » cessé ? »

Nous ne nous arrêterons pas à faire ressortir avec Théophraste les vices nombreux de cette théorie ; il est assez évident que, comme explication de la connaissance sensible, elle est fort imparfaite ; mais comme étude sur les circonstances physiologiques qui précèdent la sensation, elle a une assez grande valeur; elle est certainement supérieure à la doctrine opposée, qui part de l'influence du semblable sur le semblable. Il est cependant une question sur laquelle Théophraste ne s'explique pas, et qu'il serait important de résoudre. Anaxagore a-t-il confondu l'impression organique avec la sensation, la sensation

(1) Plut. Placit. phil., IV, 19.
(2) Arist. probl. XI, 33.

elle-même avec la connaissance? Sur le premier point, la réponse est facile; il est bien vrai que c'est l'organe qui est affecté, que c'est le corps qui est modifié par la prédominance des qualités extérieures; mais Anaxagore distingue ici la cause et l'effet; il dit que la sensation s'accomplit à propos de la modification, ἐν ἀλλοιώσει (1); mais non qu'elle est la modification elle-même. L'émotion suppose un changement dans l'organisme, une transformation, et cette transformation éveille la sensibilité : elle est la cause, la sensation est l'effet.

Anaxagore paraît avoir entrevu aussi la distinction de la sensation et de la connaissance. La passivité du corps, opposée à l'activite de l'âme, prouve qu'il avait attribué à cette dernière un développement propre, une énergie pensante et intelligente. Il distingue positivement l'émotion de la connaissance sensible, lorsqu'il dit que celle-ci est toujours *accompagnée* de douleur. Le départ des deux phénomènes avait déjà été fait avant lui par Alcméon, dont il a reproduit les vues sur la connaissance sensible. On ne saurait donc admettre qu'il soit revenu en arrière et ait confondu de nouveau ce qui avait été démêlé dans une doctrine beaucoup plus imparfaite que la sienne. D'après Théophraste (2), « Alcméon disait que l'homme » diffère des autres animaux en ce que seul il réfléchit, » tandis que ceux-ci sentent et ne réfléchissent pas. Il dis- » tinguait donc sentir et réfléchir. » Peut-être l'opposition

(1) Theoph. de sensu, § 1.
(2) De sensu, § 26.

établie par Anaxagore entre le λόγος ἐνεργητικός (1) qu'il attribue aux animaux, et le νοῦς παθητικὸς qu'il réserve à l'homme seul, n'a-t-elle pas d'autre sens.

Ce qui distingue la doctrine de la connaissance, chez Anaxagore, de tous les systèmes antérieurs, c'est qu'elle s'appuie sur l'hypothèse du mélange et la détermination imparfaite des êtres. Pour lui percevoir un objet, ce n'est pas le connaître tel qu'il est et avec toutes ses qualités; car la plupart de ces qualités sont voilées et confuses; la perception n'embrasse même pas d'une manière absolue les qualités qui prédominent; elle ne saisit qu'une différence, un rapport, celui de l'objet extérieur à l'organe. Cette manière d'envisager la sensation entraîne aisément des conséquences sceptiques; car, d'une part, si les objets sensibles ne sont pas absolument déterminés, mais se distinguent seulement par la prédominance du chaud et du froid, du doux et de l'amer, beaucoup de qualités que la raison conçoit exister en eux, n'arrivent pas à se faire jour, et l'impuissance des sens est manifeste. D'un autre côté rien ne prouve que la nature des organes soit la même chez tous les individus, que le chaud et le froid, le blanc et le noir y entrent dans les mêmes proportions; Anaxagore admet même le contraire, lorsqu'il dit que la perception est proportionnée à la grandeur des organes, et qu'elle varie selon la couleur des yeux (2) ou la chaleur des mains. Il était difficile, d'après cela, qu'il ac-

(1) Plut. Plac. Phil., v, 20.
(2) Théoph. de sensu, l. c.

cordât aux sens une confiance sans bornes et qu'il ne laissât pas échapper quelques plaintes sur leur faiblesse et leur imperfection.

Mais a-t-il été jusqu'à nier absolument la valeur de leurs données; a-t-il affirmé sans restriction qu'il n'y a pas de vérité (1), que tout est faux (2), qu'il n'y a ni bien ni mal? On peut le contester à bon droit, malgré les assertions d'Aristote, de Sextus Empiricus et de Cicéron. Car les propositions prétendues sceptiques invoquées contre lui, sont loin d'avoir dans ses ouvrages toute la portée qu'on leur attribue.

Sextus Empiricus donne une double preuve du scepticisme d'Anaxagore, relativement à l'autorité des sens. « Le plus illustre (3) des physiciens, Anaxagore, accuse » les sens d'impuissance et prétend que leur faiblesse nous » empêche de discerner le vrai; il prouve leur infidélité » par le changement insensible des couleurs. Si l'on prend » deux liquides, dit-il, et qu'on verse l'un dans l'autre, » goutte à goutte, la vue ne pourra pas discerner les chan» gements successifs de couleur. » Et dans un autre passage : (4) « Nous opposons la conception à l'apparence, » comme Anaxagore à cette proposition, *la neige est blan» che*, en opposait une autre, *la neige est de l'eau conge» lée*; l'eau est noire, la neigne est donc noire. »

---

(1) Arist. met. IV, 4.
(2) *Id.* IV, 7.
(3) Adv. mathem., l. VII.
(4) Hyp. Pyrrh., I, 3.

Cicéron va plus loin encore (1) ; selon lui, « non seulement Anaxagore niait que la neige fût blanche, mais » sachant que l'eau, dont elle est une congélation, est » noire, il disait qu'elle ne lui paraissait pas même blanche. » Ailleurs il compare Anaxagore à Arcesilas (2) : « La lutte instituée par Arcesilas contre Zénon n'avait » pas pour principe une sotte obstination ou le désir de » triompher d'un adversaire ; elle procédait de cette obscurité des choses qui déjà auparavant avait amené Socrate à l'aveu de son impuissance, et avant Socrate, » Anaxagore, Empédocle, Démocrite, presque tous les » anciens. Ils disaient qu'il n'y a pas de connaissance, pas » de perception ni de science certaine ; que les sens sont » faibles, l'intelligence étroite, la vie courte, et que la » vérité (selon l'expression de Démocrite) est cachée au » fond d'un abîme. »

Aristote n'est pas moins explicite ; il dit dans le quatrième livre de la Métaphysique (3), à propos des doctrines qui partent de l'indétermination absolue des choses : « On arrive ainsi à l'opinion d'Anaxagore : tout est confondu ; de sorte que rien n'est vrai. » Il lui attribue aussi une opinion qui le rapprocherait de son contemporain Protagoras (4) : « On rapporte une sentence d'Anaxagore à quelques-uns de ses amis : *Les êtres sont pour*

(1) Acad. IV, 31, cf. IV, 23 ; Lactant. de falsâ rel., III, 23.
(2) Acad., I, 12.
(3) Ch. 4.
(4) Met., IV, 5.

» *vous tels que vous les concevez.* » Enfin il le compare à Héraclite (1) : « La pensée d'Héraclite, quand il dit que « tout est et n'est pas, semble être que tout est vrai ; celle « d'Anaxagore, quand il prétend qu'entre les contraires » il y a un intermédiaire, est que tout est faux. Puisqu'il » y a mélange des contraires, ce mélange n'est ni bien » ni non bien : on n'en peut donc rien affirmer de vrai. »

Il ressort assez nettement de ces divers passages d'Aristote qu'Anaxagore n'avait pas nié formellement l'autorité des sens ; Aristote ne présente cette opinion que comme une conséquence du mélange, sans dire jamais que cette conséquence ait été formulée par Anaxagore dans ses écrits. Il est obligé, pour découvrir chez lui une opinion véritablement sceptique, de recourir à une simple conversation d'Anaxagore avec ses amis, et de s'appuyer sur une tradition bien vague, quand il s'agit d'un auteur mort depuis cent ans. Cicéron et Sextus Empiricus ne distinguent pas Anaxagore des sophistes ; ils lui font dire que la neige est noire et qu'elle ne paraît pas même blanche. Mais qui ne voit que si de pareilles propositions s'étaient trouvées dans Anaxagore avec le sens qu'ils leur attribuent, Aristote n'aurait pas manqué de les relever, lui qui recherche avec tant de soin les traces du scepticisme chez les auteurs anciens, et qui le trouve même dans les vers d'Homère (2) ?

Il y avait sans doute dans le texte d'Anaxagore quel-

(1) Met., IV, 7.
(2) Met., IV, 5.

ques propositions analogues à celles qui lui sont imputées; il pouvait dire, par exemple, que les sens sont imparfaits; qu'ils ne perçoivent qu'une partie des qualités des objets sensibles; que beaucoup de choses réelles restent cachées pour eux, et il le prouvait par la fusion de la neige et par le mélange des couleurs. Il étendait donc, par la conception, le domaine de la connaissance; mais il laissait subsister en même temps les affirmations des sens. Quand la vue nous dit que la neige est blanche, elle ne nous trompe pas; seulement elle ne nous fait pas connaître tout ce qui est dans la neige; car il y a en elle des éléments noirs; elle peut devenir noire par cela seul qu'un élément différent viendra à prédominer. Est-ce à dire pour cela qu'elle est absolument noire, ou plutôt qu'elle n'est ni noire ni blanche, qu'elle n'a aucune qualité? Le caractère dogmatique de la doctrine d'Anaxagore dément cette supposition. La différence des organes chez les divers individus ne prouve pas davantage; car cette différence n'est que du plus au moins; elle n'est pas absolue. Tout ce qu'on peut en conclure, c'est que les animaux perçoivent les uns plus, les autres moins, ceux-ci dans une sphère limitée, ceux-là à de grandes distances. Mais tout ce qu'ils perçoivent est réellement dans les objets; les sens sont faibles, ils ne sont pas trompeurs.

L'opposition de la connaissance sensible et de la conception se trouve partout au fond de la pensée d'Anaxagore; elle est la base de tout son système. Si l'on ajoute à cela que l'intelligence dans l'homme, aussi bien que dans l'univers, est indépendante du corps; que la fatigue et le sommeil des organes lui laissent toute sa liberté

d'action, on arrivera sans peine à démêler chez Anaxagore l'idée d'une faculté supérieure aux sens, d'un λόγος, critérium dernier de la vérité. Mais de ce que la distinction des sens et de la raison se trouve en germe dans sa doctrine, on aurait tort d'en conclure, avec Sextus Empiricus et Plutarque, qu'il l'avait formulée lui-même. Il est douteux surtout qu'il ait tiré les conséquences de cette opposition, et qu'à l'exemple de Parménide et d'Empédocle, il ait attribué l'erreur aux sens, la vérité à la raison. Chez lui la conception, non seulement ne se distingue pas de l'expérience; mais elle la prend pour base, et ne fait que la continuer et l'étendre. Le mélange absolu a en quelque sorte son exemplaire dans le mélange sensible, l'organisation première dans l'organisation actuelle. S'il en appelle fréquemment de ce qui est à ce qui paraît, il n'en est pas moins vrai que pour lui l'apparence est la mesure de la réalité. Sextus Empiricus lui-même nous fournit à cet égard une indication précieuse. « L'apparence, dit-il, est pour Anaxagore le critérium de la connaissance de ce qui est caché. » τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα (εἶναι κριτήρια) (1); en d'autres termes, nous ne connaissons l'essence des choses que par leurs qualités externes. Il y a loin de là à condamner l'expérience et à proclamer l'autorité exclusive de la raison. En somme, il y a peu d'originalité dans la partie logique du système d'Anaxagore. S'il a contribué aux progrès de cette science, c'est d'une manière

(1) Adv. mathem., l. VII, 140.

toute négative ; en faisant ressortir l'insuffisance des sens, il a préparé les voies à un autre ordre de recherches.

§ 7.

Philosophie pratique.

Quelques phrases d'Aristote et de Clément d'Alexandrie composent tout ce que nous savons sur la morale d'Anaxagore. Ces rares indications suffisent cependant pour en établir le caractère général.

L'étude à peu près exclusive du monde extérieur chez les Ioniens avait dû imprimer une direction toute particulière aux recherches morales. Le premier besoin de l'homme, en présence de cette nature si puissante qui l'environne, est de se rendre compte des phénomènes qui l'effraient, de se reconnaître au milieu de l'univers. Avant de songer à donner un but pratique à sa conduite, à triompher de lui-même, il lui faut triompher des vaines terreurs qu'inspirent les phénomènes célestes, lutter corps à corps contre les superstitions. La philosophie pratique ne sortit pas de cette sphère chez les physiciens, et ce qui plus tard ne devait être qu'une préparation et un appendice à la morale suffit d'abord à absorber toute l'activité des philosophes. A l'époque où vécut Anaxagore, l'ignorance des lois de la nature était profonde chez les Athéniens, la superstition dominante ; il entreprit de dissiper ces ténèbres. L'interprétation des mythes d'Homère, l'explication physique des prodiges n'avait

pas d'autre but. Toute l'antiquité a reconnu en lui un sage supérieur aux préjugés de son siècle, livré à la contemplation, et puisant dans la connaissance du ciel un calme et une sérénité inaltérables. Tel était aussi, selon Plutarque, le premier fruit que Périclès avait retiré de ses leçons.

Les vues que lui prête Aristote sur le but de la vie s'accordent avec le récit de Plutarque (1). « Quelqu'un lui » demandant un jour pourquoi l'existence était préférable au néant : « Parce qu'elle nous permet, dit-il, de » contempler le ciel et l'harmonie de l'univers. » La fin et » le bonheur de la vie consistaient donc pour lui dans la » science. » Clément d'Alexandrie dit aussi (2) « qu'Anaxa» gore asssignait pour but à la vie la contemplation, » θεωρίαν, et la liberté qu'elle procure. » La liberté dont il est ici question est l'affranchissement des terreurs superstitieuses et le calme qui résulte de la science. Cette tendance spéculative ressort encore du reproche que lui adresse Aristote d'avoir négligé l'utile, la recherche des biens humains, pour s'occuper de choses difficiles, admirables et divines, mais tout à fait inutiles (3).

Il est à croire cependant qu'il avait donné quelques préceptes moins généraux sur la conduite de la vie : il enseignait le mépris des richesses, l'amour de la justi-

---

(1) Arist., Éth. Eudem., I, 5.
(2) Strom., II.
(3) Arist., Eud., V, 7.

ce (1). « Quelqu'un lui ayant demandé (2) quel était » l'homme le plus heureux : « Ce n'est, répondit-il, aucun » de ceux que vous supposez ; mais vous ne sauriez croire » à son bonheur. » Il répondait ainsi, parce qu'il voyait » que celui qui l'interrogeait ne pouvait pas concevoir le » bonheur sans la puissance, la beauté et la richesse. » Sans doute, l'homme véritablement heureux pour lui » était celui qui menait une vie tranquille et pure, réglée » sur la justice et la contemplation des choses célestes. » Quelques-uns de ses préceptes moraux roulaient aussi sur l'incertitude des événements, la résignation aux coups du sort, la nécessité d'envisager le malheur avec courage et de le prévoir, pour le supporter plus facilement quand il vient nous frapper. Euripide ne fait que reproduire ces enseignements, lorsqu'il fait dire à Thésée (3) : « In- » struit par un sage, je me suis habitué à méditer sur le » malheur : je me suis représenté l'exil, une mort pré- » maturée, et mille autres maux affreux, afin que s'ils » venaient jamais à me frapper, j'en fusse moins ébranlé, » les ayant prévus. »

Cette doctrine, tout incomplète qu'elle est, se fait déjà remarquer par sa tendance spiritualiste ; la notion d'intelligence a porté ses fruits. Anaxagore, détachant les esprits de la poursuite des intérêts matériels, et les

---

(1) On en trouve la preuve dans l'éloge que fait de lui Euriide. (Clém. d'Alex., Strom., IV.)

(2) Arist., Eth. Eud., I, 4.

(3) Galen., de Hippocr. et Plat., dogm., l. IV.

appelant à la contemplation des lois éternelles du monde, à l'étude du bien, peut être regardé comme le précurseur de Socrate et le premier législateur de la morale.

TROISIÈME PARTIE.

Appréciation de la doctrine d'Anaxagore.

§ 1.

Résumé.

Avant d'apprécier la valeur philosophique du système d'Anaxagore, et l'influence qu'il a exercée sur les développements ultérieurs de la science, il est nécessaire de revenir brièvement sur les principaux résultats de ses recherches, afin d'en mieux saisir l'ensemble et la portée.

La méthode d'Anaxagore est presque exclusivement expérimentale. Il part de ce qui est perçu par ses sens pour s'élever à des conceptions plus larges, supérieures, il est vrai, à l'expérience, mais toujours conformes à ses données : « L'apparence est pour lui la mesure de ce que l'observation ne peut apercevoir. » L'organisation présente est le type de l'arrangement primitif. Mais une fois que l'induction l'a mis en possession de ces lois cachées, qui ne se révèlent qu'en partie dans le monde sensible, il les prend pour base de sa doctrine et y ramène tous les faits particuliers. La confusion originelle, conçue à l'image du mélange actuel, sert à expliquer ce mélange.

L'intelligence infinie, révélée et rendue sensible par ses manifestations dans l'homme, devient le modèle et l'exemplaire de l'intelligence humaine. Sextus Empiricus et Plutarque ont cru reconnaître là une double méthode, un double critérium de la vérité, la raison et l'expérience ; mais, dans la réalité, Anaxagore n'avait pas distingué ces deux procédés.

L'expérience nous apprend qu'aucun objet n'est homogène et identique à lui-même dans toutes ses parties ; le pain produit des os, de la chair, du sang : il les contenait donc déjà, car rien ne naît de rien. La production sous nos yeux n'est que la séparation d'éléments préexistants, mais confondus d'abord, et invisibles à cause de leur confusion. Généralisant cette observation, et jugeant de ce qui est caché par ce qui est apparent, Anaxagore arrive à l'idée d'un élément complexe qui contient tous les autres au même titre que le pain renferme le sang, les os et les cheveux, élément tout à la fois un et multiple : un, en tant que rien n'y est déterminé ; multiple, puisqu'il renferme toutes les homéoméries différentes. Cette conception d'un chaos, d'une confusion première, est devenue comme le centre de la doctrine physique d'Anaxagore. Elle se reproduit à chaque pas dans la solution des questions particulières et fournit une explication tout-à-fait neuve des apparences sensibles et du problème de la connaissance.

L'immensité de l'univers auquel la pensée ne saurait assigner de bornes, présuppose l'infinité du mélange. La multitude infinie des êtres différents a sa source dans l'infinie variété des éléments confondus au sein de l'ensem-

ble. Une conséquence nécessaire de l'indétermination absolue des homéoméries est leur immobilité. Si le mouvement se fût produit au milieu de ce chaos informe, il en serait résulté une détermination quelconque; les éléments, en se rapprochant, auraient manifesté quelques-unes de leurs qualités; mais le mélange lui-même était un obstacle invincible à la production interne du mouvement. Les homéoméries se neutralisaient l'une l'autre. Etroitement enchaînées entre elles, elles formaient une masse compacte et sans aucune solution de continuité.

Le mouvement, d'un autre côté, doit avoir un but, une direction; il suppose l'intelligence qui choisit et gouverne. Les homéoméries n'ont ni intelligence, ni liberté : elles ne peuvent donc concevoir un ensemble de moyens, se proposer une fin, distinguer et produire; elles sont inertes par leur nature, et si jamais elles peuvent devenir des agents secondaires, leur action sera fatale, réglée par des lois nécessaires, et par conséquent soumise d'une manière irrévocable à l'action supérieure d'un moteur externe.

La matière ainsi dépouillée de toute activité productrice, la cause du mouvement ne peut être cherchée qu'en dehors des homéoméries ; elle doit être absolument indépendante du mélange, libre et intelligente, essentiellement active. Cette cause ne sera point le hasard ou la nécessité; car l'ordre et l'harmonie de l'univers ne peuvent être attribués à des agents aveugles. Ce ne sera pas davantage l'amour et la haine d'Empédocle ; l'unité du monde doit être rapportée à un principe unique. Jupiter lui-même, tous les dieux des poètes sont insuffisants; car ils ne sont que des manifestations particulières, des per-

sonnifications de cette puissance une et infinie qui règne sur toute la nature.

Pour se former une idée juste de la cause souveraine, il faut l'étudier surtout dans les phénomènes célestes qui nous révèlent son immensité, dans l'intelligence de l'homme, qui la réfléchit et lui emprunte sa sagesse et sa puissance. La cause de l'ordre universel et du bien est ce qu'il y a de plus noble et de plus pur; elle est l'*intelligence*, et c'est à ce titre qu'elle organise et gouverne; supérieure au monde sensible, elle a une puissance sans bornes; elle ne connaît pas d'autres lois que celles de sa propre nature.

Cependant, conçue à l'image de l'âme humaine, elle conserve quelque trace de cette représentation expérimentale. L'âme habite le corps et est limitée par lui; elle ne commence le mouvement et ne le continue qu'avec effort. De même l'intelligence infinie habite le monde; pour mouvoir les homéoméries, elle les pénètre, s'incorpore à elles, et devient l'âme de l'univers. Enfin, elle ne procède que peu après dans la réalisation du mouvement; l'inertie même des éléments, résultat de leur confusion, est un obstacle au développement de son activité organisatrice.

La sagesse est inséparable de la puissance dans le moteur infini; de même aussi, dans le monde organisé par l'intelligence, tout mouvement est une réalisation de l'ordre, toute production un pas vers le bien. Sous l'action du moteur, l'éther et l'air sont tirés du chaos; l'eau et la terre se séparent à leur tour, et vont occuper leur place au centre de l'infini; les astres apparaissent, le ciel s'in-

cline pour rendre la terre habitable, et lorsque tout est préparé pour des êtres plus parfaits, des germes célestes sont envoyés à la terre : les animaux grandissent, l'homme voit le jour, l'intelligence vient habiter en lui et l'inspirer; elle est en même temps la source de la vie et le fonds commun de toute intelligence finie et relative.

L'action de la cause première est moins visible, moins immédiate dans le monde physique que dans les êtres vivants; elle était moins nécessaire. L'univers matériel est gouverné par des lois immuables; dépourvu d'intelligence, il obéit à l'impulsion qui lui a été communiquée; mais il ne possède aucune force véritable d'initiative. Anaxagore s'est donc contenté de dire que l'intelligence lui a imprimé le mouvement, et qu'elle le continue. Cette réserve faite, il pouvait, sans se contredire, étudier les propriétés des homéoméries, et leur rapporter les phénomènes naturels, à la condition, cependant, de ne leur attribuer aucun effet qui supposât la liberté et la connaissance. Partout, en effet, il les considère comme des agents nécessités. Privées d'activité propre, elles ne font que manifester, sans liberté aucune, les propriétés qui leur sont inhérentes; elles produisent, mais fatalement et sans conscience; le froid condense, la chaleur dilate; tel est leur mode nécessaire d'action, et ils ne peuvent le changer. En un mot, il y a entre les homéoméries et l'intelligence la différence qui sépare la puissance active de la force mécanique.

Les lois qui président aux rapports réciproques des homéoméries sont purement physiques; elles se ramènent

toutes à l'action des contraires sur les contraires. Dans le mélange primitif, rien n'agit sur rien, parce que rien n'est déterminé et n'a de caractère propre; mais la séparation des éléments, quoiqu'imparfaite et réduite à une simple prédominance, suffit pour établir des centres particuliers d'action : chaque élément divise et dissout les composés avec lesquels il entre en rapport; tout agit sur tout dans le monde organisé, et la séparation s'active et s'étend par le fait même de la séparation. Cette espèce de lutte entre les homéoméries opposées est accompagnée quelquefois de mouvements violents, de déchirements; elle donne lieu alors à la plupart des phénomènes météorologiques, à la foudre, à la grêle, aux tremblements de terre; l'impression sensible est rapportée à une action de ce genre entre les principes contraires, c'est pourquoi elle est toujours douloureuse. La végétation et la nutrition dépendent également de l'influence mécanique des homéoméries.

Ainsi, une seule et même loi règle toutes les transformations physiques si variées en apparence; et cette grande unité de l'univers, qui avait si fortement frappé Anaxagore, apparaît sans cesse au milieu même de la diversité des phénomènes. Dans le monde moral, toute sagesse, toute harmonie est rattachée à l'intelligence, source unique de tout bien; c'est elle qui anime l'univers, elle encore qui se manifeste une et identique à elle-même dans la variété infinie des êtres vivants. Dans la nature inerte, l'unité n'est pas moins étroite. Aucun élément n'est absolument homogène et séparé de tout le reste; la pluralité est subordonnée à l'unité; les êtres individuels sont tout à la fois distingués de l'ensemble et rattachés au tout; ils

ne sont caractérisés et déterminés que par une simple prédominance.

Faut-il s'étonner, après cela, que, frappé d'admiration à la vue de l'harmonie universelle, habitué à chercher l'ordre et la sagesse même dans la nature matérielle, Anaxagore ait dédaigné la vie active, les honneurs, les richesses; qu'il ait concentré sa vie dans l'étude et cherché le bonheur dans la contemplation qui nous rapproche de l'intelligence, en nous initiant au secret de ses œuvres ?

§ 2.

Ce qui appartient à Anaxagore dans cette doctrine.

Anaxagore a fait entrer dans le domaine de la spéculation, dans la théologie surtout, une foule d'idées neuves et originales qui lui assignent une place distinguée parmi les réformateurs de la pensée et les guides de l'humanité : il a séparé la cause efficiente de la cause matérielle; le premier entre les Ioniens il a déterminé d'une manière exacte les attributs essentiels de l'intelligence, et introduit l'unité au milieu de la variété des phénomènes. Tout ne lui appartient pas cependant dans les détails de son système. Une doctrine aussi vaste que la sienne, appuyée sur des observations nombreuses, formée d'une foule de matériaux divers, ne se produit pas en un jour et sans aucun antécédent. Il était impossible à Anaxagore de rompre avec la tradition et de se mettre tout-à-fait en dehors du mouvement philosophique de son temps. Aussi

retrouve-t-on chez lui les traces d'emprunts fréquents faits aux idées religieuses de la Grèce et aux systèmes des philosophes antérieurs.

La pensée, en Grèce, s'était développée sur un double théâtre ; dans les cosmogonies des poètes, dans les traités de physique des philosophes. La philosophie, séparée de bonne heure de la religion, avait cependant conservé avec elle des rapports assez étroits ; les mêmes questions étaient abordées de part et d'autre ; l'étude du divin, τὸ θεῖον, occupait une grande place même chez les Ioniens. Les yeux sans cesse fixés sur la théogonie d'Homère, pour l'expliquer ou pour la combattre, ils finirent par s'en rapprocher après l'avoir abandonnée d'abord. Les mythes religieux, moins scientifiques que les systèmes physiques, étaient aussi moins exclusifs ; ils avaient conservé dans leur vague synthèse la trace de vérités mises en oubli par la philosophie. Ils pouvaient donc offrir à l'intelligence exercée des philosophes, sinon une lumière bien vive, du moins une base suffisante pour de nouveaux progrès. Le Jupiter des poètes, divinisation de l'homme, roi de l'univers, est bien loin encore de l'intelligence pure et sans mélange d'Anaxagore ; comme principe philosophique, il est inférieur même aux éléments matériels de Thalès ou d'Anaximandre ; mais il est un agent moral ; il gouverne avec sagesse, et, envisagé sous ce rapport, il a pu conduire à l'idée d'une intelligence, cause de l'ordre et du bien dans le monde. Les tentatives d'Anaxagore, pour expliquer la mythologie d'Homère et la mettre d'accord avec sa doctrine, prouvent qu'il lui accordait une assez grande importance et y démêlait quelque lueur de vérité.

Gardons-nous cependant d'exagérer cette influence des idées religieuses : elle n'a jamais été directe et immédiate. Lorsque la pensée philosophique eut grandi par la réflexion, elle a bien pu se reconnaître dans les conceptions des poètes auxquelles elle prêtait ses propres lumières; mais dans ces rapports elle a donné plus qu'elle n'a reçu. C'est donc dans la philosophie elle-même que nous devons de préférence chercher les traces du système d'Anaxagore.

Pour la partie physique, il a surtout emprunté aux Ioniens; Thalès, Anaximandre, Héraclite, Anaximène, lui ont tous payé leur tribut, et ont fourni les matériaux qu'il a employés avec choix et mesure, en les coordonnant d'après le point de vue particulier qu'il avait adopté. C'est uniquement dans cet arrangement et dans l'idée fondamentale qui y préside, celle du mélange primitif, que consiste l'originalité de sa doctrine physique. Quant à la notion d'intelligence, elle lui appartient plus particulièrement; mais elle est déjà en germe dans Anaximène, dans Héraclite, et surtout dans Xenophane.

Le point de départ de la cosmogonie d'Anaxagore est la conception du mélange ou du chaos. Cette idée était déjà ancienne chez les Grecs; Hésiode l'avait admise (1); Diogène de Laërte la signale dans les vers de Linus (2); enfin elle avait servi de base au système d'Anaximandre. Il suffira d'indiquer les principales opinions de ce dernier

(1) Arist., met., I, 4.
(2) Diog. Laërt., I, 4.

philosophe pour montrer combien Anaxagore lui avait emprunté : pour Anaximandre, le principe de toutes choses est l'infini, qu'il appelle aussi l'ensemble, τὸ περιέχον (1), comme Anaxagore. L'infini renferme à l'état de confusion toutes les qualités contraires, chaud et froid, sec et humide, etc. (2); tout en vient, tout y retourne; quoiqu'il soit un, il contient en acte la pluralité des êtres différents; la production n'est pas une transformation, mais une simple séparation des éléments, produite par l'action du mouvement circulaire (3). Il disait, aussi bien qu'Anaxagore, que le tout est immobile (4), et attibuait au mouvement une puissance organisatrice (5). Le mouvement rapproche les particules homogènes, et sépare celles qui diffèrent : « mouvoir, pour l'infini, c'est gou- » verner et embrasser toutes choses (6) ».

Ce qui distingue sa doctrine de celle d'Anaxagore, c'est qu'il considère le mouvement comme éternel, dans le passé aussi bien que dans l'avenir, ἀΐδιον καὶ ἀγήρω (7), et le rapporte à l'infini, c'est-à-dire à la matière. Il identifie le moteur et ce qui est mu : l'infini gouverne l'univers, il est le principe de toutes choses, ἀρχή, d'une manière absolue. Anaxagore a conservé au mélange tous les caractères que lui avait attribués Anaxi-

(1) Simplic. in phys. Arist., f. 107.
(2) Simpl. in phys., f. 6.
(3) Euseb. Præp. ev. I, 8.
(4) Diog. Laërt., II, 1.
(5) Theophr ap. Simpl. in phys. Arist., f. 6, b.
(6) Arist.; Phys. ausc., III, 4.
(7) Orig.; Philos., c. 6.

mandre ; unité et infinité de tout, variété des éléments; immobilité de l'ensemble, mouvement des parties; mais il lui a retiré la force motrice, et l'a réduit à l'état de simple matière. Même sous le point de vue physique, il a été plus loin qu'Anaximandre; il a développé l'idée du mélange, et en a fait sortir l'explication de tous les phénomènes; d'un principe encore vague et mal arrêté, mal défini, il a tiré une doctrine complète et s'appliquant à tout. Anaximandre avait dit seulement que le chaud et le froid président au dégagement et à la réunion des éléments; qu'il y a un échange perpétuel entre le ciel et la terre. Anaxagore a indiqué les phases successives de ce dégagement, et le développement progressif de l'organisation. A la séparation absolue des principes différents, il a substitué l'idée de la prédominance; il s'est appuyé sur le mélange actuel pour rendre compte de toutes les transformations de la nature.

Dans ce perfectionnement de la physique ionienne, il a fréquemment mis à profit les découvertes d'Anaximène et d'Héraclite, peut-être même d'Empédocle, son contemporain. Il a fondu ensemble leurs divers systèmes, empruntant à chacun d'eux les conceptions qui pouvaient s'accorder avec son hypothèse fondamentale. A l'élément primitif, eau, air ou feu, il substitue le mélange; mais il en fait sortir les quatre éléments de la même manière que Thalès et Héraclite les tiraient de l'eau ou du feu; tout en leur conservant le caractère du mélange, il les emploie comme s'ils avaient une existence propre et parfaitement déterminée; il établit entre eux la même relation, les mêmes différences que ses prédécesseurs. Ce

qu'il dit de la disposition des éléments dans le ciel, de l'importance relative de chacun d'eux, de leurs qualités essentielles, et de l'influence des plus subtils sur les plus denses, se trouve déjà chez la plupart des ioniens. L'éther d'Anaxagore n'est que le feu d'Héraclite, sous un autre nom; comme le feu, il occupe la partie la plus élevée du ciel; il est l'élément le plus excellent par sa nature, et fournit les germes de tous les êtres animés. De part et d'autre la terre est le principe le plus grossier, elle est rejetée dans la région la plus basse, et ne joue qu'un rôle passif; même analogie dans la production successive des éléments. Chez Héraclite l'eau vient du feu, et, en se transformant, elle produit la terre. Anaxagore tire également la terre et l'eau de l'air et de l'éther; il se contente d'intercaler entre l'eau et l'éther le principe d'Anaximène. Il admet encore, avec Héraclite, l'influence des contraires dans la formation de l'univers, l'action du froid et du chaud, la perpétuelle mobilité de la nature. La seule différence essentielle consiste dans l'idée du dégagement, opposée à celle de la transformation. Du reste les phénomènes se développent en quelque sorte parallèlement et dans le même ordre.

Dans l'explication de la vie et de la connaissance, la conformité de vues n'est pas moins remarquable: Héraclite s'était attaché surtout à l'étude des êtres vivants; il avait considéré l'intelligence humaine comme unie intimement avec la pensée universelle qui réside dans l'infini, et en participation avec elle (1). Il faisait consister

(1) Sext. Emp., adv. mathem., VII, 129.

enfin la véritable sagesse dans l'étude des lois qui président au gouvernement de l'univers (1). Il n'est aucune de ces idées qui n'ait été employée et fécondée par Anaxagore.

Anaximène peut aussi réclamer une large part dans l'éducation du philosophe de Clazomène ; l'assimilation de l'âme humaine et du moteur infini, la conception d'une force vivante répandue dans l'ensemble (2), en appelant l'attention sur les recherches psychologiques, ouvrait de nouvelles perspectives à la philosophie, et préparait indirectement la distinction de la matière et de l'intelligence. L'idée d'une organisation, d'abord imparfaite et de plus en plus complète, appartient également à Anaximène ; il tire le fini de l'infini, et considère l'air homogène comme invisible, ce qui correspond à l'indétermination absolue du mélange. Enfin, il admet, comme Anaxagore, une simple différence de degré entre les êtres réalisés.

La doctrine physique d'Anaxagore suppose donc et résume tous les travaux de l'école ionienne ; mais l'importance de son œuvre n'est pas pour cela amoindrie ; ce travail de combinaison est déjà un progrès, car l'originalité d'un système ne consiste point à faire scission avec la tradition scientifique ; mais plutôt à expliquer d'un point de vue nouveau les faits déjà connus, à les faire rentrer dans une synthèse plus vaste, assez large

(1) Sext. Emp., adv. math., VII, 133 ; Plut., de Is. et Osir., 76; Diog. Laert., IX, 1.

(2) Plut., Plac. phil., I, 3.

pour n'exclure aucune des vérités anciennes, et pour servir en même temps de base à de nouvelles découvertes.

La notion d'intelligence qui joue un si grand rôle chez Anaxagore ne lui appartient pas non plus tout entière ; on la rencontre chez la plupart des poètes, à partir d'Homère. Elle occupe une place importante dans le système de Xénophane ; elle perce même de temps en temps à travers l'enveloppe grossière de l'ionisme. Dans Homère, l'intelligence, νόος, est l'attribut essentiel de l'homme et de la divinité (1). Il l'accorde à Jupiter, il la personnifie dans Minerve, déesse de la sagesse. Cependant le mot νόος n'a pas chez lui de sens bien arrêté ; il désigne tout aussi bien la passion, les divers états de l'âme, que l'intelligence proprement dite. Hésiode, Pindare, Eschyle et Sophocle, parlent aussi de la souveraine intelligence de Jupiter ; ils conçoivent la divinité comme gouvernant avec justice, prévoyance et sagesse ; mais aucun d'eux n'a distingué la substance matérielle et la substance intelligente. Forcés par l'évidence, ils attribuent aux dieux une science supérieure à celle de l'homme ; ils rapportent à la pensée le gouvernement du monde ; mais, contents d'avoir trouvé une cause à l'harmonie, ils songent bien moins à étudier l'essence et la nature de la pensée, qu'à célébrer ses manifestations dans le monde. Les Ioniens, sous ce rapport, ne vont pas plus loin que les poètes ; l'intelligence, pour eux, est un attribut de la matière. Thalès, par exemple, disait, au rapport de Dio-

---

(2) Carus, cosmo-theol. font., p. 34.

gène (1), que le νόος parcourt l'univers avec une très-grande rapidité ; mais il n'est guère probable qu'il ait entendu par là autre chose que l'élément humide, doué d'une activité infinie. Le témoignage de Stobée (2), qui lui attribue la distinction de l'élément matériel et de la force divine répandue dans le tout, a peu de poids en présence des assertions positives d'Aristote et des autres historiens. Héraclite et Anaximène identifient, sans aucune restriction, l'intelligence avec l'élément matériel. Empédocle, au contraire, prépare une solution plus vraie, en plaçant au-dessus des éléments une force organisatrice.

Les Pythagoriciens et les Eléates étaient arrivés à des conceptions beaucoup plus justes sur la divinité; leurs opinions présentent de nombreux rapports avec celles d'Anaxagore. Pythagore, à l'exemple de Phérécyde, considérait l'âme de l'homme et des animaux comme une sorte d'émanation de l'âme divine, une partie de l'intelligence suprême, doctrine que nous avons signalée dans Anaxagore. Il regardait le monde lui-même comme un être animé et intelligent, νοερὸς ; il paraît même entrevoir la distinction de l'intelligence et de la matière, lorsqu'il dit que l'âme vient dans l'homme du dehors, et qu'elle ne périt pas avec le corps. Si Anaxagore a connu cette doctrine (et il est difficile de croire qu'il soit resté tout à fait étranger aux dogmes pythagoriciens), elle ne

(1) Diog. Laërt., I, 35.

(2) Ecl. Phys., I, p. 54, διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.

pouvait manquer, par l'opposition qu'elle présente avec la philosophie ionienne, d'exercer une grande influence sur le développement spiritualiste de son système. On peut en dire autant de Xénophane. Ici nous n'avons plus seulement à signaler la correspondance des doctrines; les mêmes termes sont employés par les deux philosophes pour exprimer l'essence et les attributs de l'intelligence. Xénophane dit en parlant du divin ou de l'intelligible, τὸ μοερὸν, « qu'il est un et semblable à lui-même (1); qu'il voit » et entend tout; qu'il possède toutes les sensations. » C'est aussi en vertu de son intelligence, νόου φρενί, qu'il gouverne et embrasse toutes choses (2). « Seul il voit, » pense et entend (3). » « Il est infini et éternel (4). » Il y a cependant cette différence entre le dieu de Xénophane et l'intelligence d'Anaxagore, que le premier ne se distingue pas de la matière; il est le tout lui-même; il y a identité entre le moteur et le monde. A cela près, Xénophane se forme de l'intelligence une idée assez élevée; il la distingue mieux qu'Anaxagore des êtres finis, et de l'homme en particulier. Pour lui, l'intelligence ne ressemble à l'homme ni par le corps ni par la pensée (5); elle meut sans fatigue (6), et n'est entravée par aucun élément

---

(1) Arist. met., I, 5. Ἕνα δὲ ὄντα ὅμοιον εἶναι, πάντῃ ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν.

(2) Simpl., in Arist. phys., f. 6. a.

(3) Sext. Emp., adv. math., IX, 144.

(4) Arist., de Xenoph. Zen. et Gorg., c. 3.

(5) Xenoph. ap. Clem. Alex., Strom. V.

(6) Simpl. l. l.

étranger. Ces différences tiennent à ce qu'Anaxagore a combiné le système de Xénophane avec les doctrines physiques. De ce rapprochement est résultée la distinction des deux substances; mais la nécessité de concilier les apparences sensibles avec l'idée du moteur infini, l'a amené à limiter, sur quelques points, l'action de ce moteur. Les emprunts faits par lui aux Eléates ne portent en définitive que sur les résultats généraux de leur système; quant à la méthode, il est resté fidèle aux procédés des Ioniens. Il a modifié les idées de Xénophane, en les soumettant aux notions expérimentales; avec lui, il supprime le vide et proclame l'unité de l'ensemble; mais il rétablit le mouvement, et à l'identité du tout il substitue, d'une part, la prédominance des homéoméries, et, de l'autre, la distinction de la cause efficiente et de la cause matérielle. Il admet également l'infinité et l'éternité du moteur; il va même jusqu'à identifier, comme Xénophane, toutes les intelligences; mais la notion un peu métaphysique de l'intelligible prend chez lui un caractère plus déterminé, et devient l'intelligence. Fidèle aux leçons d'Héraclite et d'Anaximène, il se fait de l'étude de l'homme un rempart contre les témérités des Eléates, et à leurs spéculations hasardées il oppose une doctrine plus pratique et plus vraie. Nous ne dirons rien en particulier de Parménide; beaucoup plus éloigné que Xénophane de l'expérience et de la réalité, il ne pouvait fournir aucuns matériaux utiles à un système tout expérimental.

§ 3.

Critique.

Le système d'Anaxagore, si on l'envisage dans son ensemble, est plus complet, plus satisfaisant pour la raison que tous ceux qui l'ont précédé. Il réunit, dans une certaine mesure, deux faces distinctes de la vérité, et donne en même temps satisfaction aux tendances religieuses de l'âme et aux exigences de la physique. Au lieu de tenir la pensée sans cesse abaissée sur la matière, il lui ouvre de plus nobles perspectives; il force l'intelligence à se reconnaître elle-même dans l'ordre et les lois de l'univers. Après avoir parcouru les systèmes si tristes, si décourageants des Ioniens, on aime à se reposer sur un dogme plus pur, au moment où, pour la première fois, il prend rang dans la science pour la régénérer. En présence de cette sublime découverte, on ne songe point à se demander si la méthode qui y a conduit est irréprochable; on s'aperçoit à peine que l'intelligence ne gouverne encore que d'une main mal assurée. La vérité révélée par Anaxagore était assez éclatante pour se passer d'une démonstration rigoureuse, assez vaste pour qu'une seule de ses faces pût satisfaire d'abord les esprits les plus difficiles. Il serait injuste d'exiger de lui la sévérité de méthode et la profondeur d'Aristote ou de Platon. Si nous signalons ici les imperfections de sa doctrine, c'est bien moins pour les lui imputer que pour expliquer l'espèce d'abandon où elle est restée après lui.

Le premier, il a conçu l'intelligence comme une substance indépendante; à la nécessité aveugle, au hasard des Ioniens, il a opposé l'action providentielle; mais ces avantages devaient être achetés par quelques sacrifices; ce que la science gagne chez lui en étendue, elle le perd en rigueur et en précision; avec l'unité de la nature disparaît l'unité de la méthode et l'enchaînement systématique. Sous ce rapport, les physiciens étaient placés dans des conditions bien plus favorables. Pour qu'une philosophie saisisse fortement les esprits, pour qu'elle impose ses procédés et tout l'ensemble de ses déductions, il ne suffit pas qu'elle renferme de grandes, d'incontestables vérités; il faut, en outre, qu'elle présente un tout complet et étroitement lié; que, d'un petit nombre de principes, elle fasse sortir l'explication de tous les faits particuliers: peu importe même qu'elle soit exclusive; la rigueur logique fera aisément illusion, et passera pour la vérité. Héraclite, Anaximène, et plus tard Diogène d'Apollonie et les atomistes, se recommandent surtout par cette unité de vues et cette rigueur logique. Ils sont exclusifs, d'accord; ils ne voient et n'expliquent qu'un côté de la nature; mais il y a chez eux harmonie parfaite entre la science et la méthode qui y conduit. Un principe matériel étant donné, ils en tirent sans peine tout le monde sensible; la base qu'ils ont adoptée est suffisante pour le monument un peu étroit, mais régulier, qu'ils élèvent. Chez Anaxagore il n'en est plus ainsi: sans doute il y a plus de vérité dans son système; il explique mieux l'origine du monde, la production du mouvement, l'ordre et le gouvernement régulier de l'univers; mais il ne donne

pas à ses recherches une base assez large. Comme les autres Ioniens, il s'appuie uniquement sur l'expérience, et il ne peut dès lors arriver à des conceptions qui dépassent l'observation sensible, sans que le terrain manque sous ses pas.

Les vices et les qualités de sa doctrine peuvent se résumer en quelques mots : elle est une doctrine de transition ; elle réunit deux ordres de faits opposés, l'unité et la pluralité, les opinions des Ioniens et celles des Eléates. Cette conciliation n'était pas impossible assurément, mais voici à quelles conditions : il fallait opposer, à l'expérience qui embrasse les phénomènes sensibles et la pluralité, la raison qui conçoit l'unité ; bien distinguer les deux méthodes, établir l'égale autorité de l'une et de l'autre, et ne demander à chacune d'elles que ce qu'elle peut donner légitimement. Fort de cette distinction, et dominant en même temps les Ioniens et les Eléates, Anaxagore eût aisément fait justice de leurs prétentions étroites et exclusives ; il eût combattu l'unité absolue au nom de l'expérience, agrandi l'Ionisme au nom de la raison. Mais, appuyé sur une méthode incomplète, il reste exposé presque sans défense aux attaques des deux écoles ; il ne peut justifier, par l'observation, les notions qu'il emprunte à Xénophane, et en voulant les y rattacher, il leur ôte toute autorité. D'un autre côté, il est forcé de les restreindre autant que possible pour en tirer le monde sensible ; mais, quoi qu'il fasse, il n'arrive qu'à une fusion incomplète des deux principes, et les inconvénients d'une méthode qui s'appuie sur l'expérience

seule, et cependant la dépasse, se trahissent à chaque instant dans l'application.

Pour ne parler d'abord que de son système physique, il a emprunté à Xénophane l'idée de l'unité primitive du mélange (1); car on ne trouve rien chez Héraclite ni Anaximène qui rappelle, même de loin, la cohésion absolue des éléments, l'union de tout à tout, la négation du vide. Mais Xénophane pose l'unité au début, il la place au-dessus de l'observation; pour Anaxagore, au contraire, elle est un résultat de l'expérience; en la prouvant, il ne peut manquer de l'affaiblir. Ainsi il arrive au mélange absolu par la décomposition des complexes; il s'appuie, pour nier le vide, sur des expériences qui ne prouvent que la présence de l'air, selon la remarque judicieuse d'Aristote. S'il eût fait consister l'unité seulement dans un rapport des homéoméries, dans l'harmonie des parties de l'ensemble, l'observation pouvait lui suffire; car, au-dessus de la multiplicité des êtres, elle nous montre un accord, un ensemble, une totalité enfin. Mais comment justifier, par l'expérience, l'union et presque l'identité de toutes choses, non seulement dans la confusion primitive, mais encore dans le monde actuel, « au

(1) Il ne paraîtra nullement étonnant qu'Anaxagore ait eu connaissance du système de Xénophane, si l'on songe qu'à l'époque où le philosophe de Clazomène enseignait à Athènes (vers la fin de la 84e olympiade), la doctrine de Parmenide, beaucoup plus récente, était déjà représentée avec éclat à Samos par Melissus. Peut-être même avait-il trouvé quelques vestiges des opinions de Xénophane dans l'Ionie que ce dernier avait long-temps habitée.

» milieu de la séparation et du dégagement ? » Que devient ce principe fondamental qu'il faut « juger de l'in-» connu par le connu? » Pourquoi, en un mot, mettre dans ce qui est caché plus que dans ce qui est visible, aller du mélange partiel au mélange absolu, du fini à l'infini ?

Arrivé sur ces hauteurs, Anaxagore est bien loin de la réalité sensible, et cependant c'est la réalité seule qu'il veut expliquer. Pour y revenir, il est obligé d'abandonner la conception d'unité absolue, qui fait seule la force de l'Éléatisme. L'hypothèse qu'il adopte est ingénieuse, à la vérité ; elle repose sur quelques observations incontestables et s'accorde, jusqu'à un certain point, avec les apparences. Il divise le mélange et le compose d'éléments distincts ; il rétablit la pluralité au moyen de la prédominance ; mais cette transaction déguise plutôt la difficulté qu'elle ne la résout : la raison conçoit l'identité absolue, l'expérience découvre dans le monde une pluralité véritable et non pas seulement apparente ; il n'y a pas de moyen terme possible. S'il y a prédominance, l'univers n'est pas un ; s'il y a unité, si tout est en tout, si tout est égal, grand et petit, où est la prédominance?

C'est surtout dans la production des êtres que se montrent les défauts de l'hypothèse. Les Ioniens disaient que rien ne naît de rien. Ils admettaient la transformation des êtres, la naissance et la destruction. Xénophane niait toute production, tout changement, au nom de l'unité, et proclamait l'immobilité du tout : c'était être conséquent avec son principe. Ici encore Anaxagore suit une route intermédiaire ; pour lui il n'y a pas de nais-

sance, pas de transformation; tout ce qui est actuellement préexistait dans les élémens; tout ce que produit un être, il le contenait à l'avance; naître, c'est s'agréger; périr, c'est se séparer et se dissoudre. A-t-il du moins prouvé ce principe sur lequel repose tout son système? Nullement. Les observations qu'il invoque établissent tout au plus qu'un certain nombre d'éléments distincts sont renfermés dans le même objet, mais non que tout est dans tout, que tout vient de tout. Comment peut-il se faire d'ailleurs que dans un objet où prédominent les éléments de telle nature, s'établisse, sans aucune addition d'homéoméries, la prédominance des éléments contraires; que la neige devient noire de blanche qu'elle était? On arrive par là à l'idée de la transformation, que repousse Anaxagore; ou bien il faut dire avec lui qu'il n'y a pas de plus et de moins dans la nature; que le grand et le petit sont identiques; mais que devient alors l'expérience?

La supposition du mélange entraîne bien d'autres inconvénients; elle implique, par exemple, la divisibilité à l'infini de la matière, l'infinie petitesse des homéoméries. Anaxagore, bien loin de repousser cette conséquence, y revient à plusieurs reprises, et essaie même de la démontrer. — Zénon n'aurait pas fait mieux pour réduire son système à l'absurde. — Il compose les corps avec des infiniment petits, ce qui ne l'empêche pas de considérer les éléments comme indivisibles. L'axiome que tout est dans tout est sauvé par là; mais dans l'explication des phénomènes matériels il vaut mieux, comme le dit Aristote, recourir à des éléments finis qu'à des

principes infinis; le système de Démocrite est bien plus plausible.

Les vices de la logique des Eléates se retrouvent aussi chez Anaxagore dans la mesure des emprunts qu'il leur fait; s'il n'arrive pas à l'identité du tout, il se contente du moins d'une détermination imparfaite des êtres; il s'inquiète bien plus de leurs rapports que de leurs différences. Rien n'étant absolument séparé dans la nature, il ne peut y avoir dans la connaissance plus que dans les objets qu'elle embrasse; elle ne saisit qu'un simple rapport, et la certitude logique est affaiblie d'autant. Anaxagore a su se préserver des erreurs des sophistes; mais on trouverait dans la notion du mélange de quoi justifier ces erreurs. Polus, qu'on représente comme son disciple, n'avait qu'un pas à faire pour se mettre d'accord avec Gorgias.

Arrivons à l'intelligence : avant de recourir à ce nouveau principe, et de séparer la cause motrice de la matière, il était nécessaire de prouver d'abord l'inertie des homéoméries, leur incapacité à produire rien de sage et d'ordonné. Cette démonstration avait d'autant plus d'importance, que toutes les écoles antérieures ou contemporaines avaient attribué à la matière une force propre, et l'avaient même douée d'intelligence. Pour cela, il ne suffisait pas de remonter hypothétiquement à l'immobilité primitive des éléments; il fallait arriver à les concevoir comme inertes par eux-mêmes, et indépendamment de toute autre cause extérieure. Dans Anaxagore, l'immobilité n'est pas dans l'essence des homéoméries; il ne les dépouille pas de toute puissance. L'inertie est, au con-

traire, une sorte de violence faite à leur nature; elle résulte du mélange seul; c'est-à-dire qu'elle est purement accidentelle, et qu'il suffit de faire disparaître la cause qui la produit, d'introduire la division dans le chaos, pour que la matière manifeste les forces qui lui sont propres, forces aveugles et intelligentes, mais suffisantes cependant pour limiter l'action de l'intelligence. Il y a d'ailleurs un grave inconvénient à rapporter le repos éternel de la matière à la supposition du mélange; car cette supposition niée, et elle était assez mal établie, tout l'échafaudage du système disparaissait à l'instant. La vérité est donc plutôt entrevue que démontrée; il lui faudra long-temps pour assurer son empire d'une manière définitive. Les systèmes physiques n'ont pas encore produit tous leurs fruits; pour qu'ils soient tout à fait abandonnés, il est indispensable qu'ils se soient eux-mêmes convaincus d'impuissance. Anaxagore cependant a avancé la question en les forçant à plus de rigueur, et en arrachant le premier au monde physique la liberté et l'intelligence. Songeons qu'il a fallu près de deux siècles pour préparer cette grande vérité, et nous ne nous étonnerons point que le premier philosophe qui l'a découverte ait laissé quelque chose à faire à ses successeurs.

L'insuffisance de la méthode expérimentale se fait surtout sentir à propos de la notion d'intelligence : tant qu'Anaxagore se borne à considérer la cause motrice en elle-même, et qu'il ne l'étudie pas dans ses rapports avec l'univers, il ne la limite en rien; il dit par exemple, avec Xénophane, qu'elle connaît et embrasse toutes choses; qu'elle est une et identique à elle-même; que sa puis-

sance est infinie ; mais quand il en vient à l'explication des phénomènes, sa pensée semble s'abaisser un peu au contact du monde matériel. Xénophane avait placé l'intelligible dans une sphère tellement élevée, que la pensée humaine ne pouvait l'atteindre ; le *divin*, selon lui, était incompréhensible à l'homme : il ne ressemblait à rien de ce que nous connaissons, pas plus à l'homme qu'à aucun des autres êtres. Anaxagore, au contraire, est bien plus près de l'expérience : il conçoit l'intelligence infinie à l'image de l'homme ; il cherche à la retrouver dans les dieux des poètes ; il la découvre dans tous les phénomènes ; et, pour expliquer son action, il est souvent obligé de l'abaisser au niveau de l'observation sensible. Pourquoi, par exemple, l'intelligence commence-t-elle le mouvement à un moment donné, au lieu de le produire de toute éternité ? Pourquoi n'organise-t-elle que peu à peu ? Parce que l'expérience ne va pas plus loin ; parce qu'elle n'est enfin que la déification des forces vivantes de la nature.

L'unité d'action de l'intelligence n'a pas été plus respectée que l'unité du mélange primitif. Elle apparaît bien au point de départ, comme cause unique de l'arrangement et de l'ordre ; mais, dans la suite, Anaxagore l'éparpille, la dissémine en quelque sorte dans les différents êtres ; il la montre dans l'animal, dans l'homme et dans la plante ; il recherche avec soin toutes ses manifestations particulières : c'était beaucoup sans doute ; ce n'était pas assez encore. Restait à faire ressortir du milieu de ces détails le gouvernement unique de l'intelligence ; à montrer le lien qui unit toute cette diversité, tous ces phénomè-

nes, isolés en apparence, à l'action générale du moteur. Il ne s'est pas élevé jusque là. Il n'a pas déterminé avec plus d'exactitude la sphère d'action de l'intelligence et celle de la matière : ce défaut est surtout sensible toutes les fois que les deux principes se trouvent juxtaposés et agissent simultanément ; par exemple, dans la production des êtres vivants. Ce sont des homéoméries, des germes tombés du ciel sur la terre, qui, en se développant, produisent l'homme et la plante ; mais ces germes sont-ils déjà l'être lui-même, l'être vivant et animé ? Produisent-ils par leur propre force, ou bien l'intelligence est-elle en eux comme elle habite plus tard dans l'être développé et organisé ? Toutes ces questions importantes n'ont reçu chez Anaxagore qu'une solution équivoque ; le plus souvent même elles ont été complètement négligées.

Il est un point cependant sur lequel il a devancé la science moderne. Le premier parmi les Ioniens, il a signalé, au milieu des manifestations diverses de la pensée humaine, un caractère commun, une identité réelle. En proclamant le rapport de toutes les intelligences finies avec l'intelligence infinie, la présence de Dieu en nous, selon l'heureuse expression d'Euripide, il a posé les bases d'une doctrine qui devait, en se développant, produire l'innéité, la vision en Dieu, l'impersonnalité de la raison. On aurait tort de chercher dans cette première lueur la profondeur des systèmes modernes ; mais il n'en est pas moins curieux de constater chez l'un des plus illustres penseurs de l'antiquité le germe d'une vérité consacrée par l'autorité des plus grands maîtres, et à laquelle appartient l'avenir.

On peut aussi trouver dans l'influence réciproque de tous les éléments, dans l'action et la réaction des diverses parties de l'univers, un vague pressentiment de l'attraction universelle.

Ainsi, la plupart des questions fondamentales de la philosophie ont été abordées par Anaxagore, les plus importantes vérités au moins entrevues. L'ensemble de son système doit périr néanmoins, parce qu'il n'est point fortement enchaîné, et ne forme pas un tout homogène; mais de ses débris naîtront de nouvelles doctrines qui, dans des sens divers, développeront les semences qu'il a déposées dans la science. Chez lui rien n'est distingué; la morale n'étudie pas l'homme, et ne peut donner que des règles vagues et incomplètes; la logique n'a pas non plus de principes arrêtés; la théologie n'est encore qu'une ébauche. C'est là, du reste, la condition de toute doctrine naissante. Son influence sur les destinées de la philosophie n'en sera pas moins grande pour cela! L'intelligence une fois proclamée se distinguera de plus en plus de la matière, et grandira par la force des choses; la méthode expérimentale se précisera pour lutter avec avantage contre la philosophie nouvelle; la logique enfin se développera au milieu de ces débats. Il est impossible, en effet, que les deux principes, violemment réunis plutôt que conciliés par Anaxagore, ne puisent pas dans ce rapprochement prématuré une nouvelle force pour se séparer. Le champ reste libre aux doctrines exclusives, et après un moment d'arrêt, nous les voyons se relever plus rigoureuses que jamais dans Diogène d'Apollonie et dans Démocrite.

QUATRIÈME PARTIE.

Influence de la doctrine d'Anaxagore dans l'antiquité.

Les vices que nous avons signalés chez Anaxagore expliquent la destinée de son système dans l'antiquité : obligé de faire route entre deux doctrines opposées, il les a sacrifiées l'une et l'autre ; il ne peut donc compter ni sur les partisans de l'expérience, ni sur ceux de la raison. Physiciens et métaphysiciens se réunissent au contraire pour l'attaquer, et ses disciples eux-mêmes, entraînés par la tendance générale, s'écartent bientôt de son enseignement pour subir l'influence des écoles opposées. Ce qu'il a réuni est de nouveau séparé ; l'expérience et la raison ont chacune leur domaine ; elles s'éloignent de plus en plus, et dans ce conflit Anaxagore ne trouve pas plus grâce devant Socrate et Platon que devant Diogène d'Apollonie et Démocrite. La partie physique de son système avait surtout peu de chances d'avenir : appuyée sur une hypothèse gratuite, la conception des homéoméries infinies, mal justifiée par l'observation, elle ne pouvait lutter avec avantage contre les spéculations beaucoup plus simples et plus vraisemblables d'Anaximène et d'Héraclite. Archélaüs l'abandonne en partie pour revenir au

principe des transformations; Démocrite la combat avec succès; Eudoxe essaie en vain de la rajeunir en l'associant aux dogmes platoniciens. Après cette tentative infructueuse, il n'en est plus question dans la philosophie que comme d'une doctrine historique et définitivement abandonnée. Mais si l'ensemble de ses vues sur l'organisation du monde matériel n'a pas survécu, Anaxagore n'en a pas moins rendu un service signalé à la physique par la réaction qu'il a provoquée, et d'un autre côté on peut démêler même dans les systèmes opposés le reflet de ses opinions et les emprunts fréquents faits à quelques points particuliers de sa doctrine.

Occupons-nous d'abord des philosophes qui se sont attachés plus spécialement au point de vue expérimental et à l'explication des phénomènes.

Nous ne possédons que peu de détails sur Archélaüs, et encore sont-ils le plus souvent contradictoires. Selon Simplicius (1), « il s'efforce de donner quelques idées à » lui propres sur l'origine du monde et le reste des cho- » ses; mais dans la réalité il reconnaît les mêmes princi- » pes qu'Anaxagore. » D'autres historiens, par exemple Stobée, Origène, Sextus Empiricus, lui attribuent des opinions qui s'accordent assez mal avec celles de son maître et qui semblent même annoncer une sorte de réaction,

(1) Simplic. in Phys. Arist., 1, f. 6, b. Ἀρχέλαος ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἄλλοις παρέπεται τι φέρειν ἴδιον, τὰς ἀρχὰς δὲ τὰς αὐτὰς δίδωσιν ὥσπερ Ἀναξαγόρας. cf. Simpl. de cœlo, f. 148, b.; August. cir. Dei, VIII, 2.

un retour aux idées des physiciens. On peut cependant concilier ces versions différentes et trouver dans Anaxagore lui-même le principe des changements qu'Archélaüs fit subir à sa doctrine. Nous avons vu qu'Anaxagore, tout en admettant qu'aucun élément n'est pur et homogène, que tout est dans tout, avait cependant, par une sorte de concession aux idées reçues, considéré l'air et le feu, le sec et l'humide comme les principes des choses, et avait employé les éléments à peu près de la même manière qu'Héraclite et Anaximène. D'un autre côté, il avait quelquefois laissé sommeiller l'intelligence pour rapporter à l'action du chaud et du froid inhérents aux homéoméries un grand nombre de phénomènes. Ces divers points de vue, qui n'étaient d'abord qu'accessoires, furent développés par Archélaüs, et acquirent même chez lui assez d'importance pour faire oublier complètement la doctrine du mélange et l'action suprême de l'intelligence. Il admet à la vérité le mélange primitif (1), mais on ne voit pas qu'il en tienne grand compte par la suite. Il tire de l'air tous les autres éléments de la même manière qu'Anaximène ; et, par une sorte de transformation (2), « l'air infini, en se condensant et en se raréfiant, produit l'eau et le feu (3). » Nous voici bien loin d'Anaxagore. Archélaüs s'en écarte encore plus dans ce qu'il dit de l'origine du mouvement : Le chaud et le froid sont les causes de la

(1) Origen. Philos., c. 9.

(2) Plut. Plac., I, 3 ; Sext. Emp. Adr. Math., IX, 360 ; Stob. Eclog. Phys., p. 298.

(3) Plut. l. c.

production (1). Ils engendrent le mouvement en se séparant l'un de l'autre : le chaud est en mouvement; le froid est en repos (2). Du reste, rien qui indique chez lui un retour à l'intelligence; les explications purement physiques ont définitivement repris le dessus. L'intelligence qu'il place au dessus du mélange matériel (3) n'a rien à voir dans l'organisation du monde (4); bien plus, elle ne se distingue pas même des éléments matériels; elle est un mélange (5) comme tout le reste; la divinité est composée d'air et d'intelligence (6). Disciple peu habile, aussi mauvais théologien que physicien, il n'a fait qu'exagérer les défauts du système d'Anaxagore sans y ajouter aucune vérité importante; il prétend comme lui que l'intelligence habite dans tous les êtres (7); mais il n'en fait aucun usage, ce qui équivaut presque à la supprimer. Dans la physique il associe sans discernement Anaxagore, Thalès, Anaximène, et n'arrive qu'à un syncrétisme dépourvu de toute valeur philosophique.

La description de l'organisation première que nous ont conservée Origène (8) et Diogène de Laërte (9) ne pré-

---

(1) Diog. L., II. 16.
(2) Origen. Philos., c. 9.
(3) Clém. Alex. Cohort., p. 64.
(4) Stob., Eclog. Phys., p. 56. οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.
(5) Orig. Philos., c. 9.
(6) Stob., l. c.
(7) Diog., l. II, 17.
(8) Philos., c. g,
(6) II. 17.

sente aucune trace d'originalité ; il emprunte à Thalès les transformations de l'eau ; à Anaxagore l'action de la chaleur sur la terre, la disposition des éléments sous l'influence du mouvement circulaire ; il reproduit également sa doctrine sur la formation graduelle des animaux et leur imperfection primitive. « Lorsque la terre, située dans les » régions inférieures, se fut échauffée, les animaux se for- » mèrent sous l'action de la chaleur et de l'humidité ; ils » différaient les uns des autres, mais tous se nourrissaient » également du limon de la terre. Ils vivaient peu de temps, » d'abord ; plus tard ils purent se reproduire entre eux. » Les hommes furent séparés des autres animaux, et se » donnèrent des chefs, des lois ; ils inventèrent les arts, » et bâtirent des villes (1). »

Les travaux d'Archélaüs sur la morale ont plus de titres à nos éloges, non point qu'il soit toujours arrivé à des principes irréprochables ; mais, le premier, il a appelé l'attention sur la philosophie pratique ; ses recherches sur les lois, le bien et le juste ont préparé une théorie plus complète de la morale ; il forme le lien entre Anaxagore et cette grande école de moralistes qui reconnaissait Socrate pour chef. Cependant il a sur ce point, comme sur tout le reste, dévié des principes de son maître. Anaxagore, considérant l'intelligence éternelle comme la cause de tout bien, et plaçant le bonheur dans la contemplation des lois invariables de l'univers, admettait au moins implicitement que le juste était immuable et indépendant des conventions

(1) Origen., l. c.

humaines ; Archélaüs, au contraire, disait que le bien et le mal dérivaient non de la nature, mais de la loi, οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ (1) ; Ritter (2) essaie de donner à cette assertion un sens plus moral, et entend par νόμος l'organisation intelligente opposée à la nature matérielle, φύσις ; mais cette interprétation un peu subtile ne s'accorde guère avec le caractère du système d'Archélaüs. Si l'on fait attention de plus qu'il était contemporain des sophistes, et que Polus (3), qui fut vraisemblablement son disciple, avait adopté la même formule, et l'entendait dans son sens le plus étroit, on sera forcé de reconnaître qu'en revenant à une explication exclusivement physique de la nature, il avait accepté en morale toutes les conséquences de sa cosmologie. Socrate, en proclamant l'existence du divin dans l'homme et dans l'univers, et en faisant de la notion de Dieu le centre de la morale, était resté bien plus fidèle qu'Archélaüs à la pensée d'Anaxagore.

Pendant que la philosophie d'Anaxagore se décomposait entre les mains d'Archélaüs sous l'influence des doctrines opposées, elle réagissait à son tour sur ces mêmes doctrines, et les forçait à compter avec elle. Il résulta de ces rapports une tentative de fusion entre la notion d'intelligence et les principes matériels des physiciens ; on en trouve les premières traces dans Diogène d'Apollonie. Nous avons déjà cité les témoignages qui rattachent Dio-

---

(1) Diog. Laert., l. c.
(2) Hist. de la Phil. anc., liv. III, ch. 9.
(3) Gorgias.

gène à Anaxagore ; en particulier celui de Simplicius, d'après lequel il lui aurait beaucoup emprunté. Les fragments du Traité de la nature de Diogène, quoique peu nombreux, confirment pleinement cette assertion : s'il a reproduit en général la manière de voir d'Anaximène, il est facile cependant de signaler chez lui un certain nombre d'idées qui ne dérivent pas de cette source, et qu'on pourrait même regarder comme une concession imprudente faite aux doctrines théologiques. D'un autre côté, la rigueur qu'il veut introduire dans son argumentation, le besoin qu'il éprouve, comme il le dit lui-même, de recourir à un principe incontestable, semble indiquer l'existence simultanée d'une doctrine opposée contre laquelle il a à lutter ; car ce n'est que dans le conflit des doctrines que se révèle la nécessité « d'un principe évident, d'une exposition simple et grave (1) » ; les premiers philosophes affirment et ne discutent pas. Or, parmi les contemporains de Diogène d'Apollonie, nous ne trouvons qu'Anaxagore qui professe des opinions opposées aux siennes. La suite de sa discussion dénote les mêmes préoccupations ; il commence par déclarer que « tous les êtres proviennent de la transformation d'un seul et même principe », (2) et attaque ceux qui ont admis la pluralité des causes. A qui peut s'adresser cette réfutation ? Ce n'est

(1) Λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκέει μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείην ἁπλῆν καὶ σεμνήν. Ap. Diog. Laërt., VI, 2 ; IX, 9.

(2) Ap. Simpl. phys., f. 32, b.

ni à Héraclite ni à Anaximène, qui sur ce point étaient d'accord avec lui; il n'est guère probable qu'il ait eu en vue Anaximandre, dont la doctrine déjà ancienne était à peu près oubliée; reste donc Anaxagore; et ce qui justifie cette supposition, c'est qu'il conteste le mélange et l'action réciproque des contraires : « Si les éléments » ments different de nature, ils ne pourront se mélanger » et agir les uns sur les autres. » (1)

Mais ce ne sont là encore que des rapports indirects; la notion d'intelligence qu'il introduit, fort inconsidérément du reste, au milieu d'un système tout physique, ne peut avoir été empruntée qu'à Anaxagore. Avant lui, tous les Ioniens considéraient l'action des éléments comme fatale et déterminée par des lois invariables. Héraclite et Anaximène regardent le feu et l'eau comme des causes de vie et de mouvement; mais ils suppriment toute idée de liberté et de gouvernement providentiel; en cela ils se montrent parfaitement conséquents à leurs principes. On s'expliquerait difficilement que Diogène, fidèle à leurs procédés, renfermé comme eux dans l'explication matérielle des phénomènes, se fût montré inconséquent au point d'attribuer à l'air la liberté et l'intelligence; ces notions pouvaient bien s'imposer à lui par une sorte de violence; elles ne pouvaient être un résultat de la méthode qu'il avait adoptée. On conçoit aisément au contraire que, l'action de l'intelligence une fois proclamée, il cherche à expliquer de son point de vue

(1) Ap. Simpl., l. c.

l'ordre et l'harmonie universelle qu'il est désormais impossible de nier, et qu'il remplace un agent purement mécanique par un principe doué de liberté et de sagesse. C'est là sans doute un de ces emprunts dont parle Simplicius. Après avoir dit que « l'air est tout puissant, » éternel et immortel, qu'il connaît beaucoup de choses (1), » qu'il est doué d'une grande intelligence, » (2) il ajoute : « Il ne serait pas possible que tout fût bien distribué sans » intelligence, qu'il y eût un ordre parfait dans les alter- » natives de l'hiver et de l'été, du jour et de la nuit, de » la pluie, du vent et du beau temps. Que l'on réfléchisse » sur tout le reste, et on y trouvera un ordre admirable. » Il ne se contente même pas de montrer ainsi d'une manière générale l'action de l'intelligence, νόησις. Il cherche à expliquer tous les modes de la pensée au moyen de l'air intelligent; il lui rapporte l'unité et la variété dans l'ordre des faits intellectuels tout aussi bien que dans l'univers matériel. En un mot, la conception d'intelligence n'est pas vaguement proclamée par lui, et ensuite négligée; il l'invoque à chaque instant, il en fait même un usage plus fréquent qu'Anaxagore dans l'explication des phénomènes particuliers; mais en même temps il lui ôte toute sa dignité, toute sa valeur, en la confondant avec le principe matériel; chez lui le νοῦς devient νόησις c'est-à-dire un simple attribut au lieu d'une substance indépendante. Nous considérerons donc avec Simplicius le

(1) Simpl. f. 33, a.
(2) Simpl. f. 32, b.

système de Diogène comme une réaction contre Anaxagore; réaction peu intelligente sans doute, mais qui eut l'avantage de faire mieux ressortir encore l'incompatibilité des deux principes et de préparer une distinction plus profonde. Désormais il ne sera plus question d'air ou d'éther intelligent et libre; le domaine de la physique et celui de la théologie seront définitivement séparés.

Démocrite, qu'on peut regarder comme le dernier des physiciens, ne conserve que peu de rapports avec Anaxagore. Plus profond qu'Archélaüs et Diogène, en même temps qu'il est plus exclusif, il revient avec raison au dogme de la nécessité, le seul compatible avec la supposition d'agents matériels. S'il a dû quelque chose au physicien de Clazomène, les emprunts ne portent que sur des points sans importance; il le combat bien plus qu'il ne l'imite (1).

Après Démocrite, les recherches sur la nature perdent faveur; la méthode expérimentale est oubliée; Socrate la repousse; Platon partage ses préjugés contre elle. Aussi, à partir de Socrate, la physique n'occupe-t-elle plus qu'un rang secondaire dans l'ensemble de la philosophie; elle est subordonnée à une science supérieure, et devient une sorte d'appendice de l'ontologie.

Il serait difficile de suivre dans Platon les traces de la physique d'Anaxagore; il le confond presque avec les so-

---

(1) Les arguments par lesquels il établit l'existence des atomes paraissent dirigés aussi bien contre Anaxagore que contre les Éléates.

phistes auxquels il a fourni des disciples, et conteste même ses plus beaux titres de gloire. A cette époque d'ailleurs, les diverses spéculations naturelles se sont tellement mêlées qu'on ne peut retrouver les vestiges effacés de chacune d'elles dans les systèmes de toutes pièces construits par les philosophes postérieurs. Eudoxe, astronôme platonicien (1), essaya cependant de renouveler la doctrine des homéoméries; mais cette tentative n'est nullement scientifique, et n'offre guères qu'un intérêt de curiosité. Associant Anaxagore et Platon, il disait que « l'existence » de chaque être résultait du mélange des idées dans les » objets qui en participent (2). Ainsi, la blancheur est cause de l'objet blanc auquel elle se mêle (3), et de même pour tout le reste. « La prédominance donne à chaque chose » son caractère, et en fait de la chair, du blanc, etc. (4) » « Cette opinion, qui eut quelques partisants, dit Aristote, » est vraiment trop mal fondée, et il serait aisé d'entasser » contre elle une multitude d'objections insolubles (5). » En effet, il ne pouvait y avoir aucun rapport entre les homéoméries, éléments matériels et substance des choses, et les idées immatérielles de Platon. Non seulement Eudoxe réunit les défauts des deux systèmes, mais il les affaiblit et les détruit l'un par l'autre. Les idées conçues comme matérielles perdent le caractère de généralité qui

(1) Asclep. in Arist., met., I, 7.
(2) Alex. Aphrod. in h. l.
(3) Arist., met., I, 7.
(4) Asclep., l. c.
(5) Arist., l. c.

les distingue dans Platon; elles sont seulement dans les choses, et n'ont plus d'existence indépendante. D'un autre côté, les homéoméries étant assimilées aux idées, on ne voit pas trop comment on peut en tirer les êtres matériels, à moins qu'on n'admette avec Platon une matière indéterminée dans laquelle les idées ou homéoméries se réalisent. Evidemment Eudoxe s'est laissé abuser par une fausse apparence d'analogie. Anaxagore, disant qu'il y a de tout en tout, et que les propriétés des homéoméries ne se manifestent qu'imparfaitement dans les complexes, semble se rapprocher de Platon, lorsque celui-ci affirme qu'une même idée se reproduit dans tous les êtres de même espèce, et que l'idée est voilée par la matière; mais les différences l'emportent de beaucoup sur les ressemblances. Chez Platon, l'idée est une; elle se reproduit sans se diviser. Chez Anaxagore, au contraire, les homéoméries sont multiples; celles d'un être ne sont pas celles d'un autre être; elles ne produisent pas à titre de principes supérieurs; elles se réunissent seulement, en tant qu'éléments matériels, sous l'action d'une cause toute puissante.

Le syncrétisme d'Euxode était par trop grossier pour avoir quelque chance d'avenir; aussi n'en rencontre-t-on aucun vestige après lui dans la philosophie grecque. La doctrine physique d'Anaxagore avait fait son temps, et il était désormais impossible de la restaurer et de la rajeunir. Aristote, qui s'en est beaucoup occupé, ne l'a traitée qu'en historien, et ne lui a rien emprunté; il en est de même de Théophraste et des autres péripatéticiens. Les épicuriens, les néoplatoniciens ne la citent que pour la

combattre, jusqu'à ce qu'elle disparaisse tout-à-fait dans le naufrage de la philosophie ancienne (1).

Quant à sa théologie, l'influence fut plus remarquable et plus durable ; car on peut appliquer à la notion d'intelligence ce qu'il disait lui-même du mouvement primitif : dans l'impulsion première étaient contenus tous les mouvements ultérieurs et l'arrangement futur du monde ; l'idée d'un moteur indépendant renfermait également en germe toute la théologie. La conception d'un Dieu organisateur et providentiel, avec tous les développements qu'elle a reçus chez les anciens et chez les modernes, se rattache donc directement à Anaxagore. Il est juste cependant de reconnaître que si Socrate, Platon et tant d'autres ont profité de ses travaux, et n'ont fait que les continuer, ils ont dû cependant abandonner sa méthode, et ajouter la raison à l'expérience. Anaxagore avait découvert de nouvelles contrées ; ils les ont explorées avec un guide plus sûr, et leur ont donné des lois. A part la différence de méthode, Socrate s'écarte peu d'Anaxagore, dans tout ce qui a trait à la théologie. Comme lui, il prend la notion de la divinité pour l'objet suprême de

(1) Saint Irénée (*Contra hæres*, II, 14) signale un emprunt fait à Anaxagore par les Valentiniens : « Anaxagore, surnommé l'A» thée, prétendait que les animaux avaient été produits par des » semences tombées du ciel sur la terre ; les Valentiniens trans» portent ce caractère aux semences de leur *mère* (Achamoth), et » disent qu'ils sont eux-mêmes des germes de ce genre. » Nous avons peine à croire qu'Anaxagore ait été pour rien dans les opinions hérétiques combattues par l'évêque de Lyon.

la morale et le terme de l'activité humaine (1). Il établit l'identité de la raison universelle et de l'âme raisonnable de l'homme. Enfin, il s'applique à montrer dans l'ordre universel l'action de l'intelligence (2); mais en prenant son point de départ dans la conscience, en proclamant l'autorité de la raison, il engage la science dans une voie nouvelle, et prépare, non moins qu'Anaxagore, les progrès et l'organisation de la théologie.

L'élément pythagoricien qui prédomine dans Platon, et l'importance exclusive accordée à la méthode socratique, ne permettent guère de suivre plus loin l'influence d'Anaxagore. Il suffira de remarquer que la notion de Dieu conserva toujours chez les Grecs quelque chose de son origine expérimentale. Ni Platon ni Aristote ne se sont élevés jusqu'à l'idée d'une intelligence créatrice, et toute la philosophie ancienne, avant le Christianisme, admit avec Anaxagore l'existence coéternelle de Dieu et de la matière.

---

(1) Xénoph. memor., IV, 3.
(2) Xénoph. memor., I, 4.

FIN.

ERRATA.

Page 7, ligne	6, lisez	538.
10	11	Brandis.
16	22	μηδισμοῦ.
23	18	de la connaissance et de l'ignorance.
38	5	τετραγωνισμὸν ἔγραφε.
54	27	ἀπείρων.
62	26	ἦν.
	29	ζοφεροῦ.
63	17	ἑτέρῳ.
	20	ἐνδέχεσθαι.... διακριθῆναι.
64	18	ἐκκριθήσεταί.
	19	ἀπό.
	26	ἀποκρινομένων.. . μείζοσί.
79	6	κρατεῖν.
81	24	συμμισγόμενά.
	27	ἔσται.
86	24	τῇ ὑλῇ.
97	1	ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν.
104	27	πολλαπλασίως.
124	12	προνοίας.

TABLE DES MATIÈRES.

Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE.

§ 1. — Vie d'Anaxagore. 1
§ 2. — Ses disciples. 20
§ 3. — Ses écrits 32

SECONDE PARTIE. — *Doctrine d'Anaxagore.*

CHAPITRE 1. — De la philosophie Ionienne avant Anaxagore 40

CHAPITRE 2. — § 1. Du mélange primitif et des homéoméries 45
§ 2. — De l'intelligence. 72
§ 3. — Production du mouvement et organisation de l'univers 99
§ 4. — Système astronomique. — Météorologie 123
§ 5. — Des êtres organisés 130
§ 6 — Théorie de la connaissance 139
§ 7. — Philosophie pratique 155

TROISIÈME PARTIE. — *Appréciation de la doctrine d'Anaxagore.*

§ 1. — Résumé 159
§ 2. — Ce qui appartient à Anaxagore dans cette doctrine. 165
§ 3. — Critique 176

QUATRIÈME PARTIE.

Influence de la doctrine d'Anaxagore dans l'antiquité . . . 187

FIN DE LA TABLE.

M. L.